Deutsche Theologie

Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach (Herbst 1927)

Herausgegeben

von

D. A. Titius

BT
10
.D4
1927

öttingen • Vandenhoeck & Ruprecht • 1928

JUN 21 1966

Ginza

Der Schatz oder das große Buch der Mandäer. Übersetzt und erklärt von M. Lidzbarski. (Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 13.)

XIII, 619 S. 4°. 1925. Geheftet 36 RM., Leinen 39,60 RM.

„Eines der wichtigsten Bücher auf dem Gebiete der orientalischen Philologie, die in den letzten Jahren veröffentlicht worden sind, ein Werk, das seinem Verfasser und der deutschen Wissenschaft große Ehre macht." (Prof. E. Littmann i. d. dtsch. Lit.-Ztg. 1926, 3.)

Hermann Gunkel

Einleitung in die Psalmen

Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. 1. Hälfte, 11 Bog. Lex. 8°. Preis vor Erscheinen der zweiten Hälfte 5,50 RM.

„Dieses lange erwartete grundlegende Werk ist für alle Abnehmer des im Vorjahre vollendeten großen Psalmenkommentars unentbehrlich, wird aber auch unabhängig davon in weiten Kreisen des In- und Auslandes als hervorragende, wirklich weiterführende Leistung Beachtung finden."

Die Psalmen

Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel. Göttinger Handkommentar z. A. T.

II. Abt. 2. Bd. 4. Aufl. XVI, 639 S. 1926. Geh. 23 Mk., Hlwd. 25,60 RM.

„. . . . . Aber was Gunkel uns hier schenkt, ist unendlich vielmehr als eine verbesserte und auf den augenblicklichen Stand der Probleme fortgeführte „überarbeitete vierte Auflage"; es ist ein vollständig neues Werk, das in seiner großzügigen Anlage auch weit über den zur Zeit besten Psalmenkommentar im Sellin'schen Sammelwerke hinausführt . . ." (O. L. Z. 1926, 7.)

Eduard Geismar

Sören Kierkegaard

Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller

6 Teile zu je ca. 120 Seiten. gr. 8°. Subskriptionspreis je 3,50 RM. Teil 1: „Die Erziehung zum Beruf" und Teil 2: „Der Dichter der Stadien" liegen vor, die weiteren vier Teile erscheinen in Abständen von je 3—4 Monaten. Einzelpreis von Teil 1: 4,20 RM. Kauf von Teil 2 verpflichtet zur Abnahme auch der weiteren Teile.

Otto Ritschl

Dogmengeschichte des Protestantismus

3. Band: Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung. 8, 458 S. 1926. 19 RM., Leinen 21,50 RM. — 4. Band: Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus. Mit Sachregister zu Band 2—4. 8, 493 S. 1927. 23 RM., Leinen 25,50 RM. Preise des früher erschienenen Band 1: 12 RM., Leinen 15 RM.; Band 2: 16 RM., Leinen 19 RM.

Zu Band 3: „Der Umstand, daß hier ein in der Hauptsache lutherisch eingestellter Theologe das Wort ergreift und auf Grund genauer Quellenkenntnis auf dem Wege gründlicher historischer Methode zu der reformierten Lehrausprägung sich äußert, wird allen willkommen sein, die nach einem über den Tagesstreit hinausliegenden, gerecht abwägenden Urteil Verlangen haben. Es ist zu wünschen, daß das grundlegende Werk von recht vielen Theologen gelesen und studiert werde. Sine ira et studio geschrieben, ist es berufen, das Urteil über die reformierte Theologie zu klären und zu vertiefen." (Geisteskampf 1926, 3.)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Deutsche Theologie

Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach (Herbst 1927)

Herausgegeben

von

D. A. Titius

LIBRARY OF
UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
BT
10
.D4
1927
65,086

Göttingen • Vandenhoeck & Ruprecht • 1928

Printed in Germany

Druck von Hubert & Co. G.m b.H. in Göttingen

Vorwort.

Trotz mancherlei Hemmungen, die sich im verspäteten Eingang von Manuskripten und Korrekturen fühlbar machten, kann hiermit die auf dem Theologentage geleistete Arbeit dem allgemeinem Urteil unterbreitet werden. Man wird hier eine allgemeine Orientierung über die heutige deutsche evangelische Theologie, ihre Probleme und leitenden Tendenzen gewinnen können, wie sie auf anderem Wege kaum erreichbar sein dürfte. Schon um des Umfanges willen, aber auch aus wichtigen sachlichen Gründen mußte den Vortragenden eine starke Verkürzung ihrer Referate und Heraushebung des Wesentlichen zugemutet werden; man wird verstehen, daß bei diesem Verfahren eine volle Gleichmäßigkeit nicht zu erzielen war. Doch ist zu hoffen, daß von der Fülle der Gesichtspunkte, wie auch von der sachlichen und freundschaftlichen Art der Auseinandersetzung der Leser ein ausreichendes Bild erhält.

Den Gesellschaften für die Förderung der theologischen Wissenschaften sei dafür gedankt, daß durch ihre freundliche Beihilfe die Kosten der über den Voranschlag hinausgehenden Bogen gedeckt werden konnten.

Berlin, den 8. Februar 1928.

Titius.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
JUN 1966

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/deutschetheologi0000dati

Inhalts-Verzeichnis.

Vorwort III
Redner-Verzeichnis VII

Auftakt zum Theologentage

I. Theologentag und Hainsteinwerk. Von Oberkonsistorialrat Stoltenhof (Berlin) 1
II. Vorabend (Ansprachen von Landesoberpfarrer D. Reichardt, Kirchenrat D. Arper, Prof. D. J. Wendland und Prof. D. Dr. Beth) . . 7

Erste Vollversammlung, Mittwoch, den 19. Oktober, 10 Uhr

Eröffnung durch den Vorsitzenden D. Titius (Berlin) 11
Das Kirchenproblem im Urchristentum. Von D. Karl Ludwig Schmidt (Jena) 13
Aussprache 19

Zweite Vollversammlung, Donnerstag, den 20. Oktober, 10 Uhr

Luthers Gottesanschauung. Von D. Erich Seeberg (Berlin) . . . 26
Aussprache 36

Dritte Vollversammlung, Freitag, den 21. Oktober, 9 Uhr

Zur Christusfrage der Gegenwart
1. Von D. Martin Schulze (Königsberg) 42
2. Von D. Gerh. Heinzelmann (Basel) 54
Aussprache 67

Die Arbeit in den Abteilungen.

1. Alttestamentliche Abteilungen

Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die Wissenschaft vom A. T. Von D. Willy Staerk (Jena) 76
Altes Testament und dialektische Theologie. (Der Schöpfungsbegriff der dialektischen Theologie im Lichte des A. T.) Korreferat von D. Hempel (Greifswald) 77
Aussprache 86
Jahwe als König. Von D. Otto Eißfeldt (Halle) 87
Aussprache 90
Die Ebed-Jahwe-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit. Von Dr. Rudolph (Tübingen) 91
Aussprache 93
Antrag Eißfeldt 94

2. Neutestamentliche Abteilung

Neubearbeitung des Stuttgarter N. T.'s. Von Dr. Erwin Nestle . . 95
Bericht über die mit dem englischen Komitee für Neubearbeitung des großen Textkrit. Apparates geführten Verhandlungen. Von D. v. Dobschütz (Halle) 96
Aussprache 97
Die dialektische Theologie und das Neue Testament. Von D. Rudolf Bultmann (Marburg) 98
Aussprache 100
Urchristentum und Mandäismus. Von D. Erik Peterson (Bonn) . . 107
Aussprache 111

3. Kirchengeschichtliche Abteilung

Die Stellung des deutschen Ritterordens zur Preußenmission. Von Lic. Fritz Blanke (Königsberg) 114
Aussprache 121
Zusammenschluß und Aufgaben der territorialen kirchengeschichtlichen Vereine. Von Pfarrer Lic. Wendland (Berlin) 121
Aussprache 123

4. Abteilung für systematische Theologie

Der Todesgedanke in Luthers Tauflehre. Von D. Stange (Göttingen) 125
Aussprache 126
Gott und die Natur. Von D A. Titius (Berlin) 127
Aussprache 130

5. Abteilung für praktische Theologie

Die Frage nach dem Wesen der Kirche in ihrer grundsätzlichen Bedeutung für die praktische Theologie. Von D. Eger (Halle) . . 134
Aussprache 146
Die grundsätzliche Bedeutung der Predigt als öffentlicher Verkündigung des Wortes Gottes in der Gegenwart. Von Dr. Fezer (Tübingen) 150

6. Missionswissenschaftliche Abteilung

Missions- und Religionswissenschaft als Theologische Disziplinen. Von D. Frick (Gießen) 160
Die Briefe des Paulus als integrierende Bestandteile seiner Missionsarbeit. Von D. Otto Schmitz (Münster i. W.) 167
Missionswissenschaft und Praktische Theologie. Von D. L. Cordier (Gießen) 174
Von der Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen. Von D. Jul. Richter (Berlin) 176
Die Methode der Missionsapologetik. Von D. Schlunk (Berlin) . . 181
Die ostasiatischen Religionen und das Christentum. Ein missionsapologetischer Versuch. Von D. Witte (Berlin) 189

7. Religionsgeschichtliche Abteilung

Die Bedeutung der Religionsgeschichte für das A. und N. T. Von D. Alfred Jeremias (Leipzig) 194
Vergleichende Religionsgeschichte und systematische Theologie. Von D. Karl Beth (Wien) 202
Religionswissenschaft und Praktische Theologie. Von D. Friedrich Niebergall (Marburg) 214
Die Bedeutung der allgemeinen Religionsgeschichte für die Missionswissenschaft. Von D. H. W. Schomerus (Halle) 217
Bedeutung und Art des Studiums der allgemeinen Religionsgeschichte. Von Prof. C. Clemen (Bonn) 222
Die Methode der Allgemeinen Religionsgeschichte in akademischen Vorlesungen. Von D. Dr. Frick (Gießen) 223

Geschäftssitzung, Donnerstag, den 20. Oktober, abends 8 Uhr

(Der kommende Theologentag) 228

Redner-Verzeichnis.

Arper: 9f., 42
Beth: 10f., 67–69, 132, 194, 202–214
Blanke: 114–121
Bultmann: 86, 98—100, 111f., 113
Clemen: 222f.
Cordier: 174–176
Daab: 94, 111
Dahse: 94
v. Dobschütz: 23, 95, 96f., 98, 100, 107, 111, 113, 114
Eger: 134–146, 149f.
Eißfeldt: 87–90, 91, 94, 103f.
Fascher: 113
Feine: 19f., 101
Fezer: 22, 150–159
Fiebig: 113
Foerster: 112
Frick: 159, 160–167, 223–228
Gennrich: 147
Goltz, von der: 134, 146, 148, 150
Hänel: 94
Heinzelmann: 54–67, 73–75, 105, 131
Hempel: 77–85, 87, 91, 94, 103
Herrmann: 123f.
Hirsch: 38f., 102, 124
Hoffmann: 24, 105, 111, 113
Jelke: 39
Jeremias: 194–202
Koepp: 104, 131f.
Kögel: 71
Krüger: 36f.
Le Seur: 2–5
Lieb: 70f., 86
Lietzmann: 37, 101, 114, 121
Macholz: 147f.
Mahling: 147f.
Mauersberger: 26
Michelsen: 121
Müller (Jena): 37, 104
Nestle: 95–96
Niebergall: 214–217
Paulus: 72f., 104f., 113
Peterson: 107–111, 113f.
Piper: 69f., 146f., 148f.
Procksch: 23, 86f.
Rauscher: 124
Reher: 94
Reichardt: 7–9
Richter: 159, 176–181
Rudolph: 91–93, 94
Rust: 73
Saupe: 11
Schlunk: 181—188
Schmidt, Hans, (Gießen): 26, 90
Schmidt, Karl Ludwig, (Jena): 13–19, 24–26, 105ff., 112f.
Schmitz: 22, 102f., 167–174
Scholz: 229f.
Schomerus: 217
Schulze, 42–53, 75
Schütz: 22f., 97
Seeberg: 26–36, 41f., 126f.
Sellin: 86, 90f., 94, 229
Staerk: 76f., 87, 91, 93f.
Stange: 40f., 124–126, 133f.
Stoltenhoff: 1–6
Stuhlfauth: 124
Thieme: 41, 73, 148
Titius: 5, 11, 75, 127–130, 133
Völker: 121, 124
Volz: 76, 94
Weber: 73, 132f.
Wendland (Basel): 10, 132
Wendland (Berlin): 121–123, 124
Wendt: 20f., 39f.
Windisch: 21f., 71f., 97, 102, 112, 113
Witte: 189—194
Wobbermin: 39, 69, 101f., 130
Ziegner: 40

Auftakt zum Theologentage.

I.

Theologentag und Hainsteinwerk.

Von Oberkonsistorialrat Stoltenhoff (Berlin), Vorsitzender des Vereins Hainsteinwerk E. V.

Es ist bei weitem noch nicht genügend bekannt, daß die sämtlichen 28 evangelischen Kirchen Deutschlands im Jahre 1924 gemeinsam mit der Wartburg-Stiftung und treuen evangelischen Freunden Schwedens in Eisenach ein selten prächtig gelegenes Anwesen, der Wartburg gegenüber und von ihr nur durch einen bewaldeten Einschnitt getrennt, erworben haben. Dieses Anwesen, ein stattliches Haus mit verschiedenen Nebengebäuden und einer Kapelle, die zweifellos den stimmungsvollsten Andachtsräumen zuzuzählen ist, wurde Anfang 1926 dem kurz zuvor begründeten Verein Hainsteinwerk verpachtet mit der Bestimmung, es zu einem Mittelpunkt evangelischer Jugendarbeit zu machen.

Viele Besucher von nah und fern haben in den beiden letzten Jahren die mit feinstem künstlerischen Geschmack und Geschick hergerichteten Räume des Hauses Hainstein besichtigt und sich davon überzeugt, daß hier für fleißiges Arbeiten und ernstes Vertiefen ein Rahmen geschaffen worden ist, wie er zweckmäßiger und gediegener wohl kaum zu denken ist.

Wir, denen die Sorge für das Hainsteinwerk in erster Linie mitanvertraut ist, sind allen von Herzen dankbar, die dem noch jungen Unternehmen ihr freundliches und tatkräftiges Interesse zuwenden. So begrüßten wir es mit hoher Freude, daß in dem Programm für den 1. Deutschen Evangelischen Theologentag, der in der zweiten Oktoberhälfte in der Wartburgstadt veranstaltet wurde, als Auftakt auch ein Besuch auf dem Hainstein seinen Platz erhielt.

Ein bevorzugt schöner Tag begünstigte den Aufstieg von Eisenach zum Hainstein hinauf. Etwa 40 Tagungsteilnehmer waren angemeldet; über 70 kamen. In 3 Kolonnen wurden Haus und Waldpark von unten bis oben besichtigt, angefangen bei der, noch für viele Stiftungen Raum bietenden, Bibliothek, deren Lesezimmer-Wände mit

Zeitungen und Zeitschriften verschiedener Richtungen und Schattierungen geschmückt sind. An die eingehende Besichtigung, deren Höhepunkt für alle sicherlich der immer wechselnde, einzigartig majestätische Blick auf die aus vielfarbigem Herbstwald mächtig emporwachsende Wartburg war, schloß sich, bei schlichter Bewirtung, ein gemütliches Zusammensein in dem geräumigen Lehrsaal, der sich hinter dem künstlerisch besonders wertvollen Lichthof dehnt, welchen die Bildwerke der Heiligen Elisabeth, Wolframs von Eschenbach, Luthers und Bachs als der Repräsentanten einer großen Vergangenheit zieren.

Ein kurzes Begrüßungswort des Vorsitzenden des Vereins Hainsteinwerk eröffnete das gesellige Beisammensein. Ein besonderer Dank galt dem Dekan der Theologischen Fakultät der Berliner Universität, D. Titius, der den Besuch auf dem Hainstein durch Verhandlungen mit dessen Vorstand sorgsam vorbereitet hatte.

Im Mittelpunkt der Veranstaltung stand ein Vortrag des Leiters des Hauses, D. Paul Le Seur, aus dem einiges Wesentlichste zur Orientierung festgehalten sei.

D. Le Seur führte aus: Die Hainsteinschule gliedert sich dreifach: Die Jugendhochschule, der Sommerlehrgang, die Berufsarbeiterschule.

1. Die Jugendhochschule. Sie will jungen Männern aus allen Ständen und aus allen Weltanschauungs-Lagern Gelegenheit bieten, einmal fernab von der Unrast des Fabrik- und Geschäftslebens und der parteipolitischen Agitation in der Stille über die tiefsten Fragen und die letzten Werte des Lebens nachzudenken. In voller Freiheit und in ernster Wahrhaftigkeit sollen die Probleme, die den werktätigen jungen Mann heute beschäftigen, durchgearbeitet und in das Licht des Evangeliums gestellt werden. Die Schüler stehen im Alter von 18 bis 25 Jahren. Es wird lediglich Volksschulbildung bei ihnen vorausgesetzt. Eintreten sollen nur solche, die in den Jahren ihres werktätigen Lebens zu ernstem, tiefgreifendem Fragen erwacht sind. Willkommen sind einmal Jungens aus christlichen Vereinen, die in ihrem Gewissen von Christus bereits ergriffen sind, aber um ihrer selbst und um ihres Dienstes willen die innerste Nötigung spüren, sich einmal gründlich mit den Fragen auseinanderzusetzen, die heute unsere werktätige Jugend quälen; zum anderen Jungens, die tief in diese Problematik verstrickt sind, aber es als Pflicht der Wahrhaftigkeit erkannt haben, einmal ganz ernst nach dem zu forschen, was ihnen das Evangelium sagt. In steigendem Maße haben sich Schüler auch aus kirchen-

fremden Lagern, besonders aus der sozialistischen Arbeiter-Jugend, zur Teilnahme an den Kursen gemeldet. Es ist selbstverständlich, daß die Zusammenarbeit nur möglich ist, wenn mit völliger Ehrlichkeit jede parteipolitische Beeinflussung vermieden wird. Aber dann ist in der Tat durch die Hainsteinarbeit ein Weg eröffnet, nicht nur die Jungens besser zum Dienst zu rüsten, sondern auch in kirchenfremde Lager hinein junge Männer zu entsenden, die vom Evangelium im Innersten gepackt sind.

In klarer Erkenntnis der Gefahr, daß solcher Dienst, wie ihn der Hainstein leistet, nur zu leicht Halbbildung hervorbringt, ist die Arbeit folgendermaßen gestaltet:

Täglich werden nur drei Unterrichtsstunden zu je 50 Minuten erteilt. Gegenstände des Unterrichts sind: Das Evangelium, Einführung in die wichtigsten Fragen der Weltanschauung, der Volkswirtschaft, des Rechtes, Einführung in die deutsche Geschichte und in die deutsche Literatur. Dazu kommen musikalische Übungen, Gymnastik, Turnen, Fahrten, Besichtigungen der Wartburg, der denkwürdigen Stätten in Erfurt und Weimar, ärztliche Vorträge über sexuelle Fragen und Gesundheitspflege und Ansprachen gar manchen Gastredners aus verschiedenen Lebensgebieten. Nicht nur um gute christliche Sitte zu pflegen, sondern auch um der Gefahr des Intellektualismus, die wohl allen Unterricht bedroht, zu begegnen, wird jeder Tag durch eine Morgen- und Abendandacht in der Kapelle umrahmt. Auf besonderen Wunsch, der bisher nur selten ausgesprochen ist, können Schüler, die Gewissensbedenken haben, von der Teilnahme an den Andachten befreit werden.

Wer ein halbes Jahr auf dem Hainstein war, hat ganz gewiß die Wurzeln seines Wesens tiefer in das deutsche Volkstum, in die schöne deutsche Heimat nnd ihre wechselvolle Geschichte gesenkt und er hat Kirche erlebt.

Zu allen angeführten Darbietungen kommt als ein sehr wesentliches Stück der Erziehung die reichlich bemessene Zeit zum Privatstudium. Die Jungens sollen es lernen, selbständig gute Bücher durchzuarbeiten, sie sollen angeleitet werden, draußen weiter zu lernen.

Das wesentlichste Stück des gegenseitigen Dienens ist das Zusammenleben bei den Andachten und im Unterricht, bei den gemeinsamen Mahlzeiten und auf Fahrten. Auch der Arbeitsdienst von täglich 2½ Stunden, zu dem jeder Schüler verpflichtet ist, und an dem der Leiter und die Lehrer, soweit sie können, teilnehmen, gibt

reiche menschliche Berührung, ganz abgesehen davon, daß er sittlich und hygienisch für die Schüler und wirtschaftlich für das Haus von größter Bedeutung ist. Das Ganze spielt sich in einer fest geregelten Hausordnung ab, in einer vita regularis.

2. Der Sommerlehrgang. Solche Schüler, die es wünschen, können auch noch während der Sommermonate auf dem Hainstein bleiben. Sie empfangen in kleinerem Kreise eine vertiefte Einführung in die Fragen christlichen Lebens und Erkennens und in den Reichtum der Bibel.

Eine Berechtigung zu einem neuen Beruf ergibt sich aus keinem der beiden oben umschriebenen Lehrgänge.

3. Die Berufsarbeiterschule. Solche Schüler, die als besonders dazu berufen erscheinen, können während eines dritten Semesters an dem Lehrgang der Berufsarbeiterschule teilnehmen, um für den hauptamtlichen Dienst eines evangelischen Jugendführers vorbereitet zu werden.

Das Zahlenverhältnis war bisher etwa folgendes: Jugendhochschule 50 Teilnehmer, Sommerschule 25, Berufsarbeiterschule 12.

Ein sehr wesentliches Stück der Hainsteinarbeit folgert aus der Jugendwanderherberge. Sie wird im Sommer sehr stark aus allen Lagern besucht, so daß der Hainstein in weitesten Jugendkreisen bekannt wird. Gerade auf diesem Wege wird mancher Schüler aus kirchenfremden Lagern gewonnen. Die Jugendherberge hat fort und fort sehr reiche Gelegenheit geboten, mit Jungens, die bis dahin aller christlichen Beeinflussung fernstanden, in fruchtbare und zum Teil wohl nachhaltige innigste Berührung zu treten. Gerade das freie und frohe Zusammenleben, an dem die Herbergsgäste teilnehmen können — natürlich abgesehen von dem Unterricht — hat auf nicht wenige tiefen Eindruck gemacht.

Auf die Frage nach den bisherigen Erfolgen pflegt D. Le Seur zu antworten: „Zeigt mir die Jungens nach zehn Jahren, und ich will Euch etwas vom Erfolg sagen". Wer die Briefe vieler alter Hainsteiner, die sorgfältig aufbewahrt werden, lesen könnte, wüßte jedenfalls, daß an einer großen Zahl der Schüler die Arbeit nicht vergeblich gewesen ist. Natürlich wird ernstlich erstrebt, mit den ehemaligen Schülern auf mancherlei Wegen in möglichst enger Fühlung zu bleiben. Zu reichem Briefwechsel kommen alle paar Monate Rundbriefe, an denen Lehrer und ehemalige Schüler mitarbeiten, Geburtstagsgrüße an jeden alten Hainsteiner und kleinere Zusammenkünfte solcher, die

einander nicht allzufern wohnen. Vom Sommer 1928 ab ist eine jährliche Tagung alter Schüler auf dem Hainstein geplant. Die Monatsschrift „Der Hochweg" verbindet viele ehemalige Schüler weiter mit dem Hause.

Die alten Hainsteiner, die jetzt noch recht jung sind, haben den entscheidenden Dienst des Hainsteinwerkes zu tun. Sie stehen, nachdem sie in der Etappe gerüstet worden sind, in der Front.

Die schwerste Problematik des Hainsteinwerkes liegt darin, daß der Weg vom Hainstein in die Fabriksäle, Werkstätten und Kontore für den Einzelnen oft einen Märtyrerweg bedeutet. Es hängt damit wohl sehr eng zusammen, daß die Zahl derer größer ist, als D. Le Seur erwünscht erscheint, die vom Hainstein aus in Brüderhäuser oder auf Wohlfahrtspfleger-Seminare gehen, um einen neuen Beruf zu gewinnen. Immer wieder muß mit Schmerzen festgestellt werden, wie verrottet weithin das Leben in den praktischen Berufen ist, und wie schwer es für den einzelnen Jungen wird, in der Kirchgemeinde oder anderwärts wirklich verstehende Liebe und tragende Gemeinschaft zu finden.

Soweit das Wichtigste aus dem Referat D. Le Seurs, das allseitig mit lebhaftestem Interesse aufgenommen wurde.

Es hätte dem Zusammensein etwas gefehlt, wenn nicht auch die Jugend in Erscheinung getreten wäre. Nachdem der Hainsteinleiter geendet, rückte sie aus dem Hintergrund heran und bot zwei frisch gesungene Lieder mit Violinbegleitung und Lautenklang. Daß sie wohl gelangen, darf deshalb hervorgehoben werden, weil die allermeisten jungen Leute erst wenige Tage vorher ihren Einzug auf dem Hainstein gehalten hatten.

Vor dem Auseinandergehen gab D. Titius noch mit herzlichen Worten seiner Freude über den Verlauf der Nachmittagsstunden Ausdruck. Er würdigte die Bedeutung der Hainsteinarbeit und unterstrich auch die ökumenische Bestimmung des Hauses, die in der Satzung des Vereins vorgesehen ist, bisher aber, da wir erst in den Anfängen des Unternehmens stehen, noch nicht verwirklicht werden konnte. Die Erweiterung der Arbeit, über die ich erst vor kurzem mit dem für den Hainstein besonders erwärmten Erzbischof D. Söderblom eine eingehende Aussprache hatte, wird im Auge behalten. Gedacht ist u. a. an die spätere Schaffung eines Hospizes (es müßte dazu noch ein Nachbargrundstück erworben werden), sowie an eine ökumenische Bücherei und Zeitschriftenstelle.

Was war das Besondere des Hainsteinbesuches am 18. Oktober?

Herr D. Titius schrieb mir im Stadium der Vorverhandlungen, es ginge ihm darum, „einen inneren Zusammenhang mit dem gemeinsamen Werk der deutschen evangelischen Kirchen zu bekunden". Am 18. Oktober wurde an einem weithin sichtbaren Punkt – örtlich und innerlich gemeint – die Beziehung zwischen Theologie und Kirche, Kirche und Theologie dokumentiert. Das von allen deutschen evangelischen Kirchen geschaffene Jugendwerk wurde von den Vertretern der Theologie gegrüßt, und wir Hainsteiner empfanden und würdigten diesen Gruß der Theologie als einen erneuten Beweis dafür, daß auch Jugendpflege und -bewegung als Lebensbedürfnisse und Lebensäußerungen der Kirche, wie ich es in meinem Willkommwort kurz darlegte, in steigendem Maße in den Bereich wissenschaftlicher Durchdringung und Erörterung gezogen werden.

Das Jugendwerk auf dem Hainstein sucht und geht eigene Wege, es trägt stark individuelle Züge. Darum darf es auch von Seiten der wissenschaftlichen Darsteller und Beurteiler der Formen und Prägungen der Jugendarbeit unserer Gegenwart ein eigenes Interesse erbitten.

Jugend aus den verschiedensten Gegenden unseres Vaterlandes und aus den verschiedensten Lagern soll, wie oben schon gesagt, auf dem Hainstein angesichts der Wartburg vor allem lernen, im Geiste reformatorischen Glaubens über die tiefsten Werte und Verantwortungen des Lebens nachzusinnen und dann, hoffentlich mit reichem Gewinn, zurückkehren in die alten Lebensverhältnisse, um in ihnen einzustehen für die Erkenntnisse und Werte, die die Hainsteinkurse ihnen vermitteln möchten. Müssen wir uns dieser Zielsetzung nicht von Herzen freuen?

Es wäre auf das dankbarste zu begrüßen, wenn auch die Teilnehmer an dem 1. Theologentag, die dem Hainstein ihren Besuch abstatteten, der Arbeit, die auf ihm getrieben wird, ihr Interesse dauernd erhielten und es sich angelegen sein ließen, auch andere für den Hainstein-Freundeskreis zu werben. Dem Verein Hainsteinwerk können Einzelpersonen und Korporationen beitreten, wenn sie sich zu einem Jahresbeitrag von wenigstens 5 Mk. verpflichten. Anmeldungen sind zu richten an den Vorstand des Vereins, Berlin-Charlottenburg, Jebensstraße 3. Geldsendungen werden erbeten an Verein Hainsteinwerk, e. V., Postscheckkonto Berlin, Nr. 32127.

II.

Am Vorabend der Verhandlungen waren die Teilnehmer im Fürstenhof in zwangslosem Verkehr beieinander. Zu einer Ansprache

nahm das Wort der Landesoberpfarrer der Thüringer evangelischen Kirche D. Reichardt.

Hochverehrte Herren!

Zum ersten Mal kommen die deutschen Theologieprofessoren zu gemeinsamen Beratungen und Verhandlungen zusammen. Sie haben Eisenach als Ort der Tagung gewählt, die Lutherstadt, die Wartburgstadt, von der das Evangelium in deutscher Sprache zu allen Christen deutscher Zunge gedrungen ist. So grüße ich Sie hier auf Thüringer Kirchenboden mit dem herzlichen Segenswunsch, daß Ihre Verhandlungen von Segen seien für Theologie und Kirche.

Theologie und Kirche — erwarten Sie keine Ausführungen über dies Thema. Nur eins möchte ich sagen und darf hier wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen: Theologie und Kirche gehören zusammen. Die Theologie auf dem Boden der Kirche gewachsen, würde entwurzelt sein, wenn man sie aus diesem ihren Boden herausrisse — die Kirche, auf dem Boden der Kultur in die Welt getreten, muß sich mit Mitteln der Wissenschaft mit der sie umgebenden Kultur auseinandersetzen. Die Kirche würde heute ihre Aufgabe, das Evangelium an Menschenherzen heranzubringen, eine Welt ohne Gott wieder unter Gottes Wort zu stellen, gar nicht erfüllen können, wenn sie die Theologie als Wissenschaft etwa verachten oder beiseiteschieben wollte.

Theologie und Kirche gehören zusammen. Wir haben das beim Neubau unserer Thüringer evangelischen Kirche dankbar erfahren dürfen. Vielleicht kann ich Ihre Aufmerksamkeit kurz dafür in Anspruch nehmen. Es war ja früher so, daß man im Reiche über die Geographie und Geschichte der kleinen Thüringer Staaten recht wenig Bescheid wußte. Vielleicht ist doch heute auch diesem und jenem von Ihnen aus dem Reich unbekannt geblieben, wenigstens in den Einzelheiten, was in kirchlicher Beziehung bei uns vorgegangen ist.

Es war am 15. November 1918. Der Sturm der Revolution war eben über Deutschland hinweggebraust. Unsere deutschen Fürsten hatten ihren Thronen entsagt. Die äußere Verfassung der bisherigen Landeskirchen hatte damit ihr Fundament verloren. In den Kirchgemeinden hatte man davon noch keine Ahnung, aber die Kirchenregierungen sahen den ganzen Ernst der Lage. Am Nachmittag dieses Tages hatten sich im Senatssaal der Universität Jena die Leiter der einzelnen Thüringer Landeskirchen mit den Vorsitzenden der Pfarrervereine zu einer Besprechung über die kirchliche Lage zusammengefunden. Eingeladen hatte die theologische Fakultät in Jena. Prof. Lietzmann

erzählt in seiner Selbstbiographie, wie er am Sonntag, dem 10. November 1918, als in Jena überall an den Häusern die roten Plakate den Thüringer Einheitsstaat verkündeten, dem Dekan der theologischen Fakultät, Hrn. Prof. D. Wendt die Anregung zu dieser Einladung gegeben. Das Ziel war damals schon die Einigung der Thüringer Landeskirchen. Dieser Gedanke wurde in jene Versammlung hineingeworfen und von ihr angenommen. Eine Thüringer Vorsynode wurde gewählt, den Vorsitz führte Prof. D. Wendt. Ein Ausschuß sollte die Weiterarbeit führen. An seiner Spitze stand der praktische Theologe von Jena Prof. D. Thümmel. Seiner Tatkraft und Energie, seinem steten Drängen und Treiben zu schnellem Handeln verdanken wir es, daß die Kirche schneller zur Einigung kam als der Staat und sich bald eine Verfassung und gesetzliche Grundlage schuf, die ihre Existenz sicherte. Auf dem ersten Thüringer Landeskirchentag präsidierte Prof. D. Thümmel, bis sein Gesundheitszustand ihn zwang, dies Amt aufzugeben. Dankbar wird man in unserer Thüringer Kirche stets dieses Zusammenarbeitens von Theologie und Kirche gedenken. Unsere Kirchenverfassung bestimmt, daß im Landeskirchentag ein Vertreter der theologischen Fakultät der Landesuniversität Sitz und Stimme haben soll. Es ist zur Zeit Prof. D. Weinel, der schon als Abgeordneter im Ersten Landeskirchentag wertvolle Mitarbeit geleistet hat. Es ist mir immer eindrucksvoll, mit wie gespannter Aufmerksamkeit der Landeskirchentag aufhorcht, wenn ein Vertreter der theologischen Wissenschaft das Wort nimmt. Eine große Verantwortung für Sie, meine Herren, dessen eingedenk zu sein: Theologie und Kirche gehören zusammen! Wir haben die erste theologische Prüfung in Thüringen an die Universität Jena verlegt. Dabei führt der Landesoberpfarrer den Vorsitz, und so haben wir auch hier ein Zusammenwirken von Theologie und Kirche. Eine Gesellschaft zur Förderung der theologischen Wissenschaft hat sich in Thüringen gebildet, in der ich mit Prof. D. Staerck nun schon seit Jahren zusammenwirke. Ein Verein für Thüringer Kirchengeschichte ist in Bildung begriffen, in dem Prof. D. Heussi mit den Männern der Kirche in Arbeitsgemeinschaft stehen wird. Die Landeskirche hat in Jena ein Konvikt für Theologiestudierende eingerichtet, und auch hier findet wieder ein Zusammenarbeiten statt zwischen Theologie und Kirche. So sehen Sie hier mannigfaltige Beziehungen zueinander, die auch in anderen Landeskirchen sich ähnlich vorfinden werden. Gewiß kann es auch Spannungen geben zwischen Theologie und Kirche, aber die werden und müssen sich lösen in dem Gefühl der Verantwortung für die großen und ge-

meinsamen Aufgaben, die Theologie und Kirche gerade in unserer Zeit für unser Volk von Gott gesetzt sind.

Viele Thüringer Pfarrer sind hier erschienen, und der Landeskirchenrat hat ihnen durch Wiedererstattung der Reisekosten die Teilnahme an diesen Veranstaltungen erleichtert. Es wird ein besonderes Ereignis in manchem Pfarrerleben sein, wieder einmal unter der Führung akademischer Lehrer zu den Quelltiefen der Wissenschaft hinab und auf die Höhen christlichen Glaubens hinaufgeführt zu werden. Auch im Namen von uns Thüringer Pfarrern danke ich Ihnen, daß Sie Ihre Tagung gerade hier nach Eisenach verlegt haben.

Nun habe ich Ihnen noch von anderer Seite einen herzlichen Segenswunsch für die kommenden Tage auszusprechen. Auch die Gesamtvertretung der deutschen Landeskirchen nimmt starken Anteil an dieser Tagung. Der Herr Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, D. Dr. Kapler, hat mich als ein Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses beauftragt, Ihnen dies hier auszusprechen. Auch im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, der Gesamtvertretung des deutschen Protestantismus, arbeiten Theologie und Kirche zusammen. Verschiedene Theologieprofessoren sind Mitglieder des Kirchenausschusses, unter ihnen Ihr hochverehrter Vorsitzender Prof. D. Titius. Wie wertvollen Einschlag gerade die Theologieprofessoren auch auf den deutschen Kirchentagen geben, haben wir soeben erst wieder in Königsberg erfahren. Und wenn Sie sich in den deutschen Landeskirchen umsehen, werden Sie heute manchen früheren Theologieprofessor dort an leitender Stelle finden. So sehen wir auch hier die Zusammenarbeit von Theologie und Kirche, auf die auch der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß den größten Wert legt zum Wohle des Ganzen. Gott segne die Beratung der kommenden Tage!

Kirchenrat D. Arper: Dem herzlichen Willkommengruß, den der Herr Landesoberpfarrer Ihnen im Namen der Thüringer evangelischen Kirche zugerufen hat, darf ich einen ebenso herzlichen Gruß namens der evangelischen Kirchgemeinde der Wartburgstadt und ihrer Pfarrerschaft folgen lassen. Sehe ich recht, so sind die Bestrebungen, die in dem Ersten Deutschen Theologentag ans Licht der Öffentlichkeit treten, von dem Glauben getragen, daß es bei aller Verschiedenheit der theologischen Richtungen einen gemeinsamen Boden gibt, auf dem sie Geistesaustausch pflegen und Verständigung suchen können. Es ist derselbe Glaube, zu dem sich einer von Ihnen schon vor 39 Jahren hier in Eisenach bekannt hat. R. A. Lipsius hat im Jahre 1889 auf der

3. Generalversammlung des evang. Bundes sich zum Glauben an einen gemeinsamen Grund der verschiedenen theologischen Richtungen bekannt. Und er hat von ihrer Zusammenarbeit gute Frucht erhofft.

Ich darf Ihnen aber auch noch einen weiteren Gruß bringen: den der 15000 Pfarrer, die im Verband deutscher evang. Pfarrervereine zusammengeschlossen sind. Wenn vor einem Menschenalter, zur Zeit der Begründung der Pfarrervereine, noch hin und wieder der Gedanke laut werden konnte, verschieden gerichtete Theologen könnten sich unmöglich zu fruchtbringender Arbeit vereinigen, so hat die Geschichte der Pfarrervereine das Gegenteil erwiesen. Möge auch die Arbeit des Deutschen evangelischen Theologentages vom Geiste gegenseitigen Sich-Verstehens und Sich-Anerkennens, ja wo es sein kann, vom Geiste des Sich-Findens getragen sein.

Prof. D. J. Wendland (Basel) dankt im Namen der schweizerischen theologischen Fakultäten Basel, Bern, Zürich für die Einladung zum Theologentag. Die Geistesgemeinschaft zwischen der deutschen und schweizerischen Theologie hat schon in der Reformationszeit bestanden, zumal Basels Reformator Oecolampad aus Deutschland stammt. Im Religionsgespräch zu Marburg 1529 fiel zwar das Wort, das seitdem zuweilen wiederholt ist: „Ihr habt einen andern Geist als wir." Ich möchte sagen: es ist eine andersartige Ausprägung desselben Geistes. Im 19. Jahrhundert sind in Basel die beiden Zweige der Theologie wirksam gewesen, die die deutsche Theologie beherrschen; in De Wette die historisch-kritische Bibelforschung; in J. P. Beck die aus dem Glaubensleben der Erweckung stammende Theologie. Beide Richtungen haben sich oft getrennt, befehdet und sich nicht verstanden, und doch haben sie sich wieder gesucht und gefunden, sie sind auf gegenseitige Zusammenarbeit angewiesen. Daß dies auf dem gegenwärtigen Theologentag im Geiste des Glaubens und der Liebe, und zugleich mit freudigem Willen wissenschaftlicher Arbeit geschieht, begrüße ich mit dankbarer Freude.

Prof. D. Dr. Beth (Wien) führt aus: Gerne benütze ich die mir soeben unerwartet gegebene Gelegenheit, um ein Wort des Dankes an die Freunde hier im Thüringerland auszusprechen für die freundliche Vorbereitung dieser ersten deutschen Theologentagung, zu der wir österreichischen Theologen umso lieber gekommen sind, als wir uns hier in unserer Heimat fühlen, nicht als Auslandsdeutsche mehr, wie noch vor zwei Jahrzehnten, sondern als Mitbürger Großdeutschlands, aber als Mitbürger, welche als Grenzwacht tätig sind und darum besonders gerne

sich der Zusammenarbeit mit der evangelischen Theologie im Reiche bewußt werden. Das Verhältnis der österreichischen zur reichsdeutschen Theologie war aber schon in früheren Zeiten ein sehr reges und enges, und da ich mich davon dispensieren darf, auf Beziehungen in früheren Jahrhunderten zurückzugreifen, wollen Sie mir nur erlauben, an ein paar markante Daten der letzten theologischen Epoche zu erinnern, welche uns mit diesem Lande verbinden. Denn gerade mit dem Thüringer Land ist wieder und wieder der unmittelbare Theologenaustausch gepflogen worden, der auch zu einer Art von Theologieaustausch (sit venia verbo) sich gestaltete. Kein Geringerer als Lipsius war es, der, von Leipzig kommend, jene Theologie in Wien vertrat, welche mehr oder weniger den Thüringer Stempel jener Zeit an sich trug, der in Wien die Grundzüge seines dogmatischen Werkes ausarbeitete und der, als er dann ins Deutsche Reich zurückging, sich, je länger je mehr, machtvoll in die damalige Geistesrichtung der deutschen Theologie einfühlte und als der führende Thüringer Dogmatiker, hier nachbarlich in Jena, an der Universität eben dieses Landes, in der letzten Ausgabe seiner Dogmatik auf ganz eigenartige, aufsehenerregende Weise die Verbindung zweier Theologien bot. Sodann war es die eigentliche Jenenser Theologie, oder wollen Sie lieber sagen, die Hasesche Theologie, die in Frank, dem Historiker der deutschen Dogmatik, in Wien ihren Einzug hielt und die geistige Verbindung zwischen den beiden durch Naturschönheit wetteifernden Ländern stärkte. Im Namen meiner hier anwesenden Wiener Kollegen, die gleich mir freudig dem Rufe hierher gefolgt sind, um sich der gemeinschaftlichen Arbeit dieser Tage zu erfreuen und sich in und mit ihr zu erheben, habe ich die Freude und Ehre, dem Ortsausschuß auf das herzlichste für seine Mühewaltung zum Gelingen der Tagung und für die freundschaftliche Aufnahme unser aller den wärmsten Dank abzustatten.

Erste Vollversammlung, Mittwoch, den 19. Oktober, 10 Uhr.

Nach Schriftverlesung und Gebet durch D. Saupe (Eisenach) ergriff das Wort der Vorsitzende D. Titius (Berlin): Der erste Deutsche Theologentag liegt vor uns. Weil er der erste ist, erscheint es angemessen, Einiges über seine Vorgeschichte mitzuteilen. Seit einer Reihe von Jahren sind Vertreter aller evangelisch-theologischen Fakultäten, meist in Halle, zu einem Fakultätentag zusammengekommen, um gemeinsame Angelegenheiten zu beraten. Hier wurde nun der

Wunsch nach einer Veranstaltung zu gemeinsamem Austausch über unsere wissenschaftlichen Aufgaben und Probleme, wie ihn andere Wissenszweige längst haben, angeregt, zuerst von dem nicht mehr unter den Lebenden weilenden D. Greßmann, und fand Zustimmung; im Oktober 1926 wurde der einstimmige Beschluß gefaßt, den Versuch 1927 zu machen und die Berliner theologische Fakultät wurde mit der Vorbereitung des Theologentages betraut. Die erste Tagung soll aber nicht die einzige bleiben, vielmehr werden weitere Tagungen stattfinden; die nächste ist schon für den Herbst 1928 in Aussicht genommen.

Es ist Absicht, wenn wir diese unsere erste Tagung in Eisenach halten. Auf der hochragenden Burg, die das weithin sichtbare Wahrzeichen dieser Stadt bildet, fand der Reformator Schutz in schwerster Bedrängnis und dort begann das Werk, mit dem dem deutschen Volke die Bibel neu geschenkt ward. Auf die Bibel sich zu gründen, wird allezeit Kennzeichen der evangelischen Theologie bleiben; auch uns soll tieferes Verständnis und fruchtbarere Anwendung der hl. Schrift stets der eigentliche Kern und das letzte Ziel unserer wissenschaftlichen Bemühungen bleiben. In geistvoller Rede über „Logos und Rhythmus" hat Eduard Norden, der neue Rektor der Berliner Universität, den tiefsinnigen Zusammenhang herausgestellt, den die Alten zwischen dem Logos und Form und Rhythmus menschlicher Rede wie alles Geschehens ahnten und hat den Logos als Quellpunkt einer ewigen, in Gegensätzen auseinander flutenden und doch zusammenstimmenden rhythmischen Bewegung gepriesen. Daß aber der Logos ewige Gehaltenheit und Symmetrie und Maß, in aller Bewegung ewige Ruhe sei, kam nicht mit gleicher Bestimmtheit zum Ausdruck. Für die Theologie aber bleibt der Fleisch gewordene Logos, das in Jesus Christus geschichtlich gewordene Gotteswort, das Prinzip tiefster Seelenruhe in Gott wie weltumbildender, vorwärtsstürmender „rhythmischer" Bewegung. Unter dieser Losung sind wir zusammengekommen.

Vor dreißig Jahren hätte Niemand eine gemeinsame wissenschaftliche Tagung aller Richtungen der deutschen evangelischen Theologie für ersprießlich oder auch nur möglich gehalten. Nachdem wir in diesem Jahre eine eingehende und wertvolle Aussprache von Vertretern sehr verschieden gearteter christlicher Kirchen der ganzen Welt über die letzten Fragen ihres Glaubens und kirchlichen Lebens erlebt haben, die voller Würde und in brüderlicher Eintracht verlief, wäre es nicht mehr am Platze, aus der Tatsache unserer Vereinigung etwas Großes zu machen. Es ist selbstverständlich, daß wir uns alle viel zu sagen

haben und von einander lernen können und ebenso selbstverständlich, daß wir nicht alle in allem einer Meinung sind, aber friedlich und brüderlich mit einander verkehren wollen. Wir alle, nehme ich an, sind in unserm Denken kirchlicher geworden als früher, die unersetzliche Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für den Fortbestand des geschichtlichen Christentums und unsere Mitverantwortung dafür ist uns zu vollem Bewußtsein gekommen; das aber darf und wird uns nicht hindern, in heiligem Wahrheitsernst und mit unbedingter Offenheit über die wichtigen und schweren Lebensfragen zu sprechen, die auf unserer Tagesordnung stehen. In diesem Sinne erkläre ich unsere Tagung für eröffnet.

Sodann erteilte der Vorsitzende das Wort an D. Karl Ludwig Schmidt (Jena) zu seinem Vortrag über:

Das Kirchenproblem im Urchristentum[1]).

Bei losgelösten Spekulationen über das vielgenannte soziologische Phänomen der Kirche (vgl. das Buch des Generalsuperintendenten O. Dibelius über „Das Jahrhundert der Kirche") kommen nur Schiefheiten und Falschheiten, im besten Fall Belanglosigkeiten und Selbstverständlichkeiten heraus. Gegen einen primär soziologisch gewonnenen Kirchenbegriff muß sich nicht nur der Theologe als Exeget und Dogmatiker verwahren, sondern gerade auch der Kirchenmann, der inmitten von allerlei mehr oder weniger kräftigen soziologischen Gebilden der bürgerlichen und der sozialistischen Welt den vollen Anspruch der Kirche Gottes in Christus vernehmlich zu machen hat. Gegenüber einem taumelnden, unverantwortlichen Reden über die Kirche hat der Exeget des NT.s seine theologische Funktion darin zu erfüllen, daß er in erster Linie am Wörterbuch des NT.s arbeitet, d. h. die Sache aus dem Wort und den Wörtern der Schrift Alten und NT.s sprechen läßt. Die lexikographische Frage nach der Vokabel *ἐκκλησία* = Kirche führt unmittelbar in biblisch-theologische Zusammenhänge, richtiger: in den biblisch-theologischen Zusammenhang hinein. Die vielbehandelte Frage nach dem Verhältnis Jesu zu seiner Gemeinde, die sich um den erhöhten Christus schart, muß a priori an der Frage nach der Kirche, als welche sich die Gemeinde von Anfang an verstanden hat, akut werden. Damit steht ohne weiteres das Wort Jesu an Simon Petrus als den Felsen der Kirche Matth. 16$_{18}$ im Mittelpunkt. Folgerichtig

[1]) Der ganze Vortrag ist in der November-Nummer 1927 der „Theologischen Blätter" [hrsg. von K. L. Schmidt, Jena; Verlag J. C. Hinrichs, Leipzig] erschienen.

schließt sich die weitere Frage an, ob mit diesem Petrus die Urgemeinde steht und fällt: wie verhalten sich Petrus und Paulus zu einander, palästinisches und hellenistisches Christentum, Judenchristentum und Heidenchristentum? Wie hebt sich der Katholizismus vom Urchristentum ab? In dieser bestimmten Abfolge von Abschnitten (1) das Wort ἐκκλησία und seine Entsprechungen, 2) Matth. 16₁₈, 3) Paulus und Petrus), die in der Abhandlung des Vortragenden über „Die Kirche des Urchristentums" in der Festgabe für Adolf Deißmann näher erläutert ist und in diesem Vortrag zur Diskussion gestellt werden soll, findet das urchristliche Kirchenproblem seinen zwingenden Ausdruck in der Richtung auf eine Lösungsmöglichkeit.

Für die Beantwortung der gestellten Fragen müssen ausgeschaltet werden die Fragen, mit denen wir an das Kirchenproblem heranzutreten gewohnt sind und mit denen auch gerade die historischen Darstellungen der sogenannten Entwicklung des Christentums, des Urchristentums in sich selbst und dann vom Urchristentum hin zum Katholizismus belastet sind: die einigermaßen legitime dogmatische Frage, wie sich die sichtbare und die unsichtbare Kirche zu einander verhalten; die illegitime philosophisch gewendete Frage, wie sich die wirkliche und die ideale Kirche zu einander verhalten; die praktisch-theologische Frage, wie sich die Einzelgemeinde und die Gesamtgemeinde, das Prophetisch-Charismatische und das Amtlich-Organisatorische (vgl. die belangreiche, aber irrige These von Rudolf Sohm über die Entstehung und den Wert des Kirchenrechts), die Sekte und die Kirche zu einander verhalten. Die aus dem NT. heraus zu behandelnde Frage lautet: welche Tragweite haben die Verschiedenheiten in den Aussagen über die Kirche im Urchristentum? Muß hier von einer Entwicklung von einem Kirchenbegriff zum andern gesprochen werden, oder werden die Verschiedenheiten durch etwas Konstitutives zusammengehalten? —

1) Das Konstitutive liegt in dem Ausdruck ἐκκλησία als einer Vokabel des griechischen Alten und NT.s. Dabei ist es gleichgültig, daß das deutsche Wort Kirche (Lehnwort aus dem Griechischen) nichts mit ἐκκλησία zu tun hat. Die christliche Kirche Gottes entspricht dem alttestamentlichen Volk Gottes, q'hal jahwe: Kirche Gottes ist Volk Gottes. Beide Male, sowohl im Alten als im NT., ist dasselbe Wort ἐκκλησία gebraucht. Im Bereich der spätantiken Kultgenossenschaften, zu denen man die urchristliche Kultgenossenschaft zu zählen vielfach geneigt ist, ist das Wort ἐκκλησία kaum üblich. Von hier aus müßte

die sogenannte Christuskultgenossenschaft ein θίασος oder ἔρανος sein. Mit solchen Ausdrücken haben aber fast nur die heidnischen Gegner die Christusgemeinde belegt. Und in ihrer Nachfolge mag dieser oder jener Historiker ebenso denken. Und es mag zudem vorgekommen sein, daß griechische Christen (vgl. 1. Kor.) ebensolches Selbstverständnis, das nichts als ein Mißverständnis ist, geübt haben. In Wirklichkeit aber kommt der Charakter des Ausschließlichen, der der christlichen Gemeinde eignet, nicht durch ein kultisches Wort zum Ausdruck, sondern gerade eben durch die Betonung der ἐκκλησία: der sogenannte Christuskult ist kein Kult neben anderen Kulten, sondern steht gegen die ganze Welt, auch gegen die religiöse Welt.

Mit dem Hinweis auf die Verklammerung von Altem und NT. sind fast alle oben genannten Fragen, mit denen wir an die Kirchenfrage heranzutreten gewohnt sind, in nuce behandelt und – erledigt. Das sogenannte Christentum ist keine neue Religion wie ein neu aufgekommener Mysterienkult. Das Judentum, soweit wir es bei ihm nicht mit dem jüdischen Kirchenstaat, sondern mit dem AT. zu tun haben, gehört nicht zu den abgelehnten Gemeinschaften wie irgend ein damaliger Kultverein. Wesentlich ist, daß in der Bibel vom Alten und Neuen Bund geredet ist (Hebr. 1₁₋₂).

Diese Kirche des Alten und Neuen Bundes ist sichtbar.

Damit hängt zusammen, daß die Frage nach dem Verhältnis von Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde nicht entscheidend ist. Jede Einzelgemeinde, die den Anspruch vertritt, der dem Volke Gottes gilt, ist die Kirche selbst.

Auf den bloßen Ausdruck ἐκκλησία kommt es dabei insofern nicht an, als in vielen urchristlichen Schriften, wo der Ausdruck selten ist oder gar fehlt, doch eine inhaltliche Ausführung der Sache gegeben wird. Im ersten Petrus-Brief vor allem wird die Kirche, ohne daß sie ἐκκλησία genannt wird, durch eine Häufung alttestamentlicher ἐκκλησία-Bezeichnungen beschrieben. In derselben Linie liegen die paulinischen und nachpaulinischen Ausdrücke: „Israel nach dem Geist", „Same Abrahams", „Heiliges Volk", „Zwölf Stämme".

Von hier aus bekommen die Ausdrücke, die von Berufung und Auswahl reden (κλῆσις, ἐκλογή), ihr Gewicht. Und die vielen anderen Christenbezeichnungen, die oft aus bestimmten einmaligen und nicht wiederholbaren Situationen stammen („Schüler", „Galiläer", „Nazoräer", „Arme"), widersprechen niemals dem ἐκκλησία-Würdetitel. Eine Entwicklung von einem Ausdruck zum anderen, insbesondere eine Ent-

wicklung von dem Ausdruck „Schüler" hin zum Ausdruck „Kirche" läßt sich nicht nachweisen, so beliebt auch die letzten Endes soziologische Betrachtung ist, aus der lose organisierten Gemeinschaft eines Schülerkreises sei allmählich die hierarchisch organisierte Kirche geworden.

Die *ἐκκλησία* ist von Anfang an keine Sekte, sondern das wahre Israel.

Die Frage, wer innerhalb der urchristlichen Bewegung als erster den Ausdruck *ἐκκλησία* gebraucht hat, kann nicht beantwortet werden, richtiger: darf gar nicht gestellt werden.

Eine Entwicklung von einer judenchristlichen Ausdrucksweise her — etwa *συναγωγή* — zu einer etwaigen heidenchristlichen Ausdrucksweise hin — *ἐκκλησία* — kann nicht in Betracht gezogen werden.

Allerdings ist mit der Möglichkeit, ja sogar Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß die aramäisch sprechenden palästinischen Christen einen zunächst mehr dem Wort *συναγωγή* entsprechenden Ausdruck gebraucht haben, nämlich k'nischtā. Damit würde aber der Standpunkt der *ἐκκλησία θεοῦ* als des q'hal jahwe nicht nur nicht preisgegeben, sondern hätte sogar eine besondere Zuspitzung erfahren: in dieser k'nischtā als einer Sondersynagoge stellt sich der „Rest Israels" dar, von dem der Bestand des ganzen Israels abhängt. In der christlichen Gemeinde ist dieser Anspruch folgerichtigerweise bis zum Äußersten gesteigert: der Israel verheißene und von Israel erwartete Messias ist in Jesus von Nazareth erschienen. Die Kirche ist die Messias-Jesus-Synagoge.

Mit dem Judentum als einer völkischen Individualität hat dies nichts zu tun. Konstituierend ist allein der Gottesruf. Dieser entscheidende „Universalismus" eignet der Verkündigung der Propheten bis hin zu Johannes dem Täufer: „Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken." Da das ganze Urchristentum dies festgehalten hat, ist der urchristliche Kirchenbegriff eindeutig und einhellig.

Nochmals: damit sind die oben genannten Fragen, mit denen die Kirchenfrage belastet ist, illusorisch. Nur eine Frage ist vorerst stehen geblieben: die Frage nach der Organisation, nach dem Kirchenrecht. Jedenfalls kann und muß so viel gesagt werden: der Begriff „Volk Gottes" hat keine Affinität zum Begriff „Rechtskirche". —

2) In die Wort- und Wörteruntersuchung ist die Frage nach der Stellung Jesu zur Kirche hineinzustellen. Matth. 16$_{18}$ ist ein echtes

Jesuswort, gegen dessen Echtheit von der Textkritik aus gar nichts, von der Literarkritik aus sehr wenig, von der Sachkritik aus kaum etwas gesagt werden kann. Dieser locus classicus ecclesiae ist immer wieder im Hinblick auf eine verhärtete katholische und eine schwankende protestantische Auslegung erklärt und mißverstanden worden. Einerlei ob das semitische Urwort im Munde Jesu q'hālā (bzw. qāhāl) oder k'nischtā gelautet hat, deutlich ist jedenfalls der eschatologische Gedanke, daß dem in und mit Petrus dargestellten Rest und Kern des Volkes Gottes das nahende Reich Gottes zugedacht ist.

Wie wenig es sich dabei um die Rettung einer strittigen Stelle handelt, ergibt sich daraus, daß der dort erzählte Vorgang nicht isoliert ist. Jesus, in dessen Messiaserscheinung der beschriebene eschatologische Gedanke akut wird, hat je und je auf die Konstituierung der Messias-Jesus-Kirche hingewiesen. Das muß festgehalten werden, so wenig wir auch etwas über das Wann und Wie dieser Konstituierung aussagen können. Deutlich ist dies: einerseits hat Jesus versucht, das ganze Volk Israel zu gewinnen; andererseits hat er sich auf seine Jünger als den Rest Israels zurückgezogen, der schließlich ganz Israel betrifft.

Die Sonderstellung des Petrus ist dabei ein hinzunehmendes Rätsel, wie ja auch die Tatsache, daß Gott das Volk Israel zu seiner Kirche gemacht hat, ein hinzunehmendes Rätsel ist. Das Entscheidende ist, daß die alttestamentliche Verheißung sich im Neuen Bund erfüllt hat. –

3) Die dann mit den Auferstehungserlebnissen der Jesusjünger neu konstituierte Kirche leitet ihren Auftrag nicht aus dem Enthusiasmus von Pneumatikern und Charismatikern ab, sondern aus einer bestimmten Anzahl bestimmt abgegrenzter und abgeschlossener Erscheinungen des Auferstandenen. Paulus hat die damit gegebene Sonderstellung der Urjünger anerkannt. Das ergibt sich nicht nur aus der in manchen Beziehungen strittigen Apostelgeschichte, sondern vor allem aus 1. Kor. 15, wenn dort Paulus von den die Kirche konstituierenden Auferstehungsvorgängen spricht und allen Wert darauf legt, seine Damaskusvision in diese Vorgänge einzureihen. Und er, der dabei selbst Pneumatiker und Charismatiker ist, leitet sein Kirchenamt, seinen Apostolat, aus der so beschaffenen Damaskusvision ab. Von hier aus haben Paulus und die jerusalemische Urgemeinde denselben Kirchenbegriff gehabt.

Wie sehr Paulus spezifische Befugnisse und Privilegien der Ur-

gemeinde anerkennt, dafür ist der Hauptbeweis sein Kollektenwerk für die Armen von Jerusalem, die nicht als Arme von Jerusalem, sondern als Arme von Jerusalem unterstützt werden. Diplomatie und Taktik seitens des Paulus spielen dabei keine (entscheidende) Rolle.

Wie wenig das Letztere in Rechnung gestellt werden darf, ergibt sich vor allem aus dem Verhalten des Paulus gegenüber Petrus in Antiochien: Petrus wird der Heuchelei geziehen. Dennoch bleibt Petrus der Ausgezeichnete. Wir sehen: es geht nicht um einzelne Menschen, sondern um die Kirche. Die Kirche ist nicht Gegenstand eines ungebundenen Willens und einer ungebundenen Spekulation, sondern eine von Gott gesetzte Sache, über die wir Menschen von uns aus nicht verfügen können.

Gerade die jerusalemische Urgemeinde war drauf und dran, diese entscheidende Erkenntnis zu verschütten, indem sie ihre autoritativen Personen und ihren heiligen Ort überbetonte. Während Paulus im scharfen Gegensatz gegen alle theokratische Wucherung stand, vor der die Propheten, der Täufer Johannes, Jesus gewarnt haben, und von der Kirche der Verheißung und Erfüllung sprach, also nicht der Zwischeneingekommene war, haben gerade die Urjünger zwischeneingekommene Dinge vorherrschend werden lassen.

Alle reichen paulinischen Aussagen über die Kirche halten den beschriebenen Kirchengedanken fest und vertiefen ihn. In dem Protest gegen Erstarrung und Verkrampfung, wie sie in Jerusalem zum mindesten drohte, wird Kirche und Christus denkbar eng auf einander bezogen. Der „Leib Christi" ist etwas anderes als eine menschliche Theokratie. Die Gemeinschaft der Menschen unter einander darf und kann nur in Christus bestehen. Vom losgelösten Gemeinschaftsgedanken aus kann nicht erreicht werden, was die Kirche besagt. Gegenüber allen soziologischen Versuchen, das Kirchenproblem zu erfassen, muß bei Paulus und dann auch bei dem vierten Evangelisten beachtet werden, daß Ekklesiologie nichts anderes ist als Christologie und umgekehrt (Kol., Eph.). Weiter ist zu beachten, daß bei Paulus und und bei seinen Schülern eine ungebundene Spekulation und ein ungebundener Sakramentalismus nicht vorherrschen. Der „Leib Christi" ist identisch mit dem „Volke Gottes" (Gal. 3 28 u. 29). Die bildliche Redeweise vom Leib Christi darf nicht dahin übersteigert und mißverstanden werden, als wenn es sich hier um das organische Wachstum der Natur handle. Gottes Organ sein, heißt, auf Gottes Ruf hören. Losgelöste Christusmystik und Kirchenmystik gibt es von hier aus nicht.

Und ferner: über das enthüllte Geheimnis, d. h. die Offenbarung, verfügen wir nicht durch Tradition und Sukzession und Sakramentalismus.

Im Kampf des Paulus, ob er sich nun gegen Gnostiker oder Judaisten richtet, geht es um die Rechtfertigung. Die richtige Erfassung dessen, was Kirche ist, steht und fällt mit dem, was Rechtfertigung ist.

Gerade von der Rechtfertigung her wird noch einmal klar, daß die Kirche genau so sichtbar und konkret ist wie der Mensch. Weder dem einzelnen Menschen noch der Kirche eignet die Heiligkeit als eine Qualität. Von der Unsichtbarkeit der Kirche kann und muß insofern gesprochen werden, daß von uns die Kirche nicht durch Spekulationen und Institutionen beherrscht werden kann, sondern im Glauben Gott allein anheimgestellt wird.

Griechische Spekulationen und jüdische Institutionen zeichnen demgegenüber den Frühkatholizismus aus. Dabei ist die katholische Kirche schließlich dem Platonismus verfallen, in dessen Verstand die Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit betont wird.

Die Kirche des Urchristentums ist nicht aus einer Idee heraus entwickelt und hat sich nicht so verstanden, als wenn sie sich auf die Verwirklichung einer Idee hin entwickelte. Selbstverständliche Verfassungsdinge haben sich entwickelt. Man darf aber von diesen Dingen nicht viel Wesens machen. Das den Katholizismus besonders Charakterisierende ist dies, daß die genannten Dinge, die iure humano sind, unter das ius divinum gestellt werden. Und so sehr die katholische Kirche gegen die schwärmerische Kirchenauffassung gekämpft hat, so konnte sie mit ihrem Märtyrer-Pneumatikertum und mönchischen Asketentum doch nicht mehr absehen von den menschlichen Selbstsetzungen. Der paulinische Protest gegen Hierarchie und Enthusiasmus ist nicht wach geblieben. Die Frage ist, ob wir im Sinne der genuinen Reformation diesen Protest wach halten und damit gegenüber bloß gefühlsmäßigen Einstellungen die Kirchenfrage fruchtbar verstehen. —

Aussprache.

D. Feine (Halle) gibt als erster Diskussionsredner zunächst seiner großen Befriedigung über die Richtlinien Ausdruck, unter die Titius als Vorsitzender diesen ersten Theologentag gestellt habe, und spricht die Hoffnung und den Wunsch aus, es möchten auch die zukünftigen Theologentage zeigen, wie sehr sich die theologische Wissenschaft bewußt sei, daß sie auch eine kirchliche Aufgabe habe: Theologie und Kirche gehören zusammen.

Übergehend zum Vortrag von Karl Ludwig Schmidt betont F. folgendes: Dieser Vortrag zeigt, daß sich in der neutestamentlichen Forschung eine breitere gemeinsame Basis herauszubilden beginnt als bisher. Vor dreißig bis vierzig Jahren wäre ein solcher Vortrag eines aus der historisch-kritischen Schule hervorgegangenen Forschers unmöglich gewesen. Man hat damals mehr den Blick auf das Unterscheidende als auf das Gemeinsame im Urchristentum gerichtet. Der größte Teil der Forscher ist bisher immer noch direkt oder indirekt in hohem Maße von der Geschichtskonstruktion eines Ferdinand Christian Baur abhängig gewesen, nach der zwischen der Urgemeinde und Paulus ein tiefer Gegensatz bestanden haben soll, und bei der der Inhalt der Verkündigung Jesu in seiner Bedeutung hinter den Glaubensgedanken der ältesten Jünger zurückgetreten ist. Karl Ludwig Schmidt aber hat in seiner Abhandlung über die Kirche des Urchristentums in der Deißmann-Festgabe und in dem heutigen Vortrag auch seinerseits den Weg der Forschung betreten, der ihm, dem Diskussionsredner, längst als der besser zum Ziele führende erschienen ist. Der Vortragende hat die geschichtliche Linie verfolgt, die vom AT. über das Judentum zu Jesus und von da zur ältesten Gemeinde und zu Paulus und Johannes führt. Da wird man gewahr, daß die Gemeinsamkeiten und die Zusammenhänge größer sind, als auf jener theologischen Seite bisher angenommen worden ist. Insbesondere freut sich der Diskussionsredner, daß der Vortragende das Wort Jesu Matth. 16$_{18}$ vom Bauen der *ἐκκλησία* aus dem genannten Grunde auch seinerseits besser zu würdigen verstanden hat als die bisherigen kritischen Forscher. Ebenso begrüßt der Diskussionsredner das Urteil des Vortragenden, daß Paulus eine im Grunde gleiche Anschauung von der Kirche vertrete wie die Gemeinde vor ihm. Sind das doch theologische Sätze, die der Diskussionsredner längst in seiner „Theologie des NT.s" vertreten hat. Es bleiben ja immerhin noch große Differenzen in wesentlichen Dingen. Aber man darf aussprechen, daß im NT. die Forschung nicht auseinander fällt.

D. Wendt (Jena)[1]) weiß den hohen wissenschaftlichen Wert der genauen Untersuchung darüber, wie sich der Begriff der *ἐκκλησία* am Anfang des Christentums entwickelt hat und welche Anknüpfung an semitische Begriffe er gehabt hat, sehr zu würdigen. Der Diskussionsredner muß aber hervorheben, daß diese Untersuchung des Begriffes der *ἐκκλησία* weit zurückzutreten hat hinter der davon ganz unab-

[1]) Gestorben am 19. Januar 1928.

hängigen Frage, wie es bei den Jüngern Jesu zuerst zu dem äußeren Zusammenschluß gekommen ist, der sich je länger desto mehr zu einer eigenartig organisierten Gemeinschaft entwickelt hat und für den dann der Begriff ἐκκλησία die feste Bezeichnung geworden und geblieben ist. Jesus selbst hat keine von der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft abgelöste, besonders organisierte Gemeinde seiner Jünger herstellen wollen. Er hat die Menschen nur innerlich hineinziehen wollen in das von Gott verheißene, in der Ewigkeit liegende, aber doch schon während des Erdenlebens innerlich in den Menschen zur Verwirklichung kommende Reich Gottes. Trotzdem ist es doch Jesus selbst gewesen, der auch den Grundstock einer gewissen äußeren Organisation seiner Jünger auf Erden hergestellt hat, nämlich dadurch, daß er schon ganz früh als notwendig erkannt hat, für sein messianisches Hauptwerk, die lehrende Verkündigung des Evangeliums vom Reiche Gottes, besondere Gehilfen heranzuziehen. Zuerst waren es die vier Fischer am galiläischen See, die er zu Menschenfischern machen wollte, nachher der von ihm ausgesuchte Kreis der Zwölf. Sie sollten von ihm zur Ergänzung seiner eigenen Arbeitskraft in sein großes Arbeitsfeld ausgesandt werden. Ihr enges Zusammenleben und Umherziehen mit ihm sollte dazu dienen, sie zur rechten Mitarbeit an seinem Verkündigungswerke vorzubereiten. Tatsächlich ist nach dem frühen Tode Jesu diese von ihm ausgesuchte Gruppe von Helfern und Sendboten bei seiner Predigt der Grundstock der besonderen Gemeindebildung von Jüngern Jesu geworden, die sich in Jerusalem vollzog. Wie große Weiterwirkungen sind von diesem Grundstock auf die ganze Entwicklung der christlichen Kirche ausgegangen! Sehr andere Zwecke und Werte, als welche Jesus gemeint hatte, sind nachher diesem von ihm gebildeten Grundstock seiner Gemeinde beigelegt worden. Für uns bleibt es doch immer wichtig, daran zu denken, daß im Sinne Jesu die Aufgabe einer ersten kleinen Organisation im Jüngerkreise war, seine eigene Lehrverkündigung vom Reiche Gottes mitzutreiben und weiterzuführen. Bleibt das nicht immer der Hauptsinn und die Hauptaufgabe der christlichen Kirche auf Erden?

D. Windisch (Leiden) betont, daß eine volle Einheit in der Betrachtung nicht vorhanden ist: das NT. kennt zwei Überlieferungen über die Entstehung der Kirche: 1) Matth. 16, 2) die apostolische Tradition. Gegen die Echtheit von Matth. 16$_{18}$ bestehen doch sehr ernste sachliche Bedenken. Gemeint ist ein Primat des Petrus, der sonst nicht überliefert, ja ignoriert ist, so in dem Gespräch, wer der Größte im

Himmelreich sei, und Gal. 2: weder Petrus noch Paulus wissen etwas von einer derartigen Machtbefugnis des Petrus. Bedenken bestehen auch gegen die Hypothese von einer Sonder-k'nischtā. Bei Paulus ist Spekulation und Sakramentalismus stärker, als der Vortragende zugibt.

D. Schmitz (Münster) gibt seinem Dank durch drei kritische Fragezeichen Ausdruck: 1) Darf man wirklich in der Weise des Vortrags sagen, es gebe auch im NT. „nur eine sichtbare Kirche"? Mit der Ablehnung einer platonisch verstandenen Unterscheidung der Kirche als „Idee" von der sichtbaren als „Erscheinung" ist noch nicht die Tatsache getroffen, daß die wirkliche Zugehörigkeit zur Gemeinde für das Urchristentum sich nicht ohne weiteres mit der Zugehörigkeit zum sichtbaren Gemeindekreis deckt. Sonst könnte es für das urchristliche Bewußtsein „Brüder, die keine sind" gar nicht geben. 2) Darf man wirklich in der Weise des Vortrags von der soziologischen Bestimmtheit der „Kirche" (im Sinne des Urchristentums) abstrahieren, wenn man ihr Wesen feststellen will? So gewiß das soziologische Geheimnis dessen, was das NT. mit „Kirche" meint, durch bloße Anwendung auch sonst geläufiger soziologischer Kategorien auf dieses Phänomen sich nicht ergründen läßt, so gewiß ist die Kirche nach dem NT. auch eine „soziologische" Größe, deren „soziologisches" Zustandekommen und deren „soziologische" Beziehungspunkte zu untersuchen sind. 3) Darf man wirklich in der Weise des Vortrags die Kirche lediglich als die erfüllende Fortsetzung des alttestamentlichen Gottesvolkes fassen, wie es z. B. in der Formel „Die Kirche das Israel der Endzeit" geschieht? So dankenswert die Aufzeigung des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Gemeinde ist, so wenig darf der heilsgeschichtliche Unterschied zwischen der Volksgemeinde Israels und dem „Leibe des Christus" verwischt werden, wie er u. a. in dem dort fehlenden und hier vorhandenen Geistbesitz der ganzen Gemeinde zum Ausdruck kommt.

Dr. Fezer (Tübingen), fragt: Warum ist der Vortragende im Vortrag selbst wie in seinem Beitrag zur Deißmann-Festgabe auf das, was Strack-Billerbeck über den vermutlichen Wortlaut der Stelle Matth. 16_{18} im Munde Jesu selbst sagen (I, 732), nicht näher eingegangen? Sieht er die dortigen philologischen Ausführungen als für die Diskussion nicht in Betracht kommende an?

D. Schütz (Kiel) schließt sich an Schmitz an mit dem Bedenken, daß das Neue in dem Begriff der christlichen ἐκκλησία gegenüber dem

qāhāl des AT.s und der ἐκκλησία der LXX unterdrückt werde. Beweis: Wie Luther Begriffe aus dem Mittelalter wohl übernommen, aber mit neuem Inhalt angefüllt hat (poenitentia, Messe), so erhielten auch die neutestamentlichen Begriffe, die aus dem AT. übernommen wurden, neue Inhalte; wir müssen mit starken Bedeutungswandlungen rechnen . . . Paulus verbrämte seine Aussagen über ἐκκλησία mit Formeln des AT.s: Erbe Israels usw. Aber das war ihm nur Instrument seiner Argumentation. Da das gesetzliche Judentum mit Christus ans Kreuz geschlagen ist, so gelten die alten Begriffe in einem neuen Sinn, der bestimmt wird durch den neuen Geist Christi. Wenn die Kirche mit dem Leib Christi gleichgesetzt werden kann, so ist das etwas ganz Neues gegenüber dem qāhāl. Für Paulus waren also die neuen Begriffe transparent. Ähnliches gilt für den Begriff ἐκκλησία im Matthäus-Evangelium. Auch scheint in der Bezeichnung der Christengemeinde als Sekte das Zugeständnis von Seiten des Judentums zu liegen, daß in der christlichen ἐκκλησία eine Lösung des Neuen von der alten ἐκκλησία vorhanden war.

D. Procksch (Erlangen) vermutet, daß nicht qāhāl, sondern ʿēdā das alttestamentliche Grundwort für ἐκκλησία ist, da qāhāl mehr bürgerlichen Charakter trägt und keinen religiösen Unterschied macht, während ʿēdā die Gottesgemeinde von Sinai ist, die sich um den ōhel mōʿēd, das Zelt der Gottesbegegnung, zusammenfindet. So ist ʿēdā ein religiöser Begriff; es ist die Gemeinschaft der ἐκλεκτοί (Matth. 24$_{22. 24. 31}$; Mark. 13$_{20. 22. 27}$).

D. v. Dobschütz (Halle) fordert vom Standpunkt des Historikers des apostolischen Zeitalters aus eine stärkere Berücksichtigung der äußeren Formen neben der biblisch-theologischen Idee. Bäume wachsen nur in Rinden; man muß nur nicht die Rinde für den Baum nehmen. Gerade hier zeigen sich doch mehr Entwicklungen, als der Vortragende zugeben will, vom Enthusiastisch-Freiwilligen zum kirchlichen Amt. Neben ἐκκλησία = Kirche steht übrigens von Anfang an ἐκκλησία = Gemeinde, Matth. 16$_{18}$ und 18$_{17}$. Das Einheitsbewußtsein findet seinen Ausdruck in Reisen, Briefen, Unterstützungen usw. Das vom Vortragenden angewandte Schema: Weisagung und Erfüllung bringt das Neue im Christentum hinlänglich zur Geltung (gegen Schmitz). Wichtig für die Gegenwart ist die Gleichung: ἐκκλησία = Volk, im AT. national Judenvolk, im NT. universalistisch Christenvolk. Das weist unsrer Kirche ihre Aufgabe.

D. Hoffmann (Wien) weist 1) auf die älteste Bezeichnung der christlichen Gemeinde als eine ὁδός genannte Sekte hin (Apgesch. 24$_{14}$; 9$_2$; 19$_9$; 22$_4$). Sie dürfte damit als die Vertreterin einer neuen Halacha gewertet sein. 2) Die starke Abhängigkeit der paulinischen ἐκκλησία-Vorstellung von jüdischen Voraussetzungen zeigt sich u. a. darin, daß die Behandlung des Blutschänders 1. Kor. 5$_{3-5}$ durch Deut. 27$_{20}$ normiert ist. Paulus will den Übeltäter verfluchen und sucht sich dabei des Amen der Gemeinde zu versichern. —

Schlußwort von D. Karl Ludwig Schmidt (Jena):

Noch stärker als D. Feine, der sich im wesentlichen darauf beschränkt hat, einige meiner ihm naheliegenden Hauptgedanken zu wiederholen, lege ich Wert darauf, in Bezug auf das Kirchenproblem im Urchristentum von jeglicher entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung abzurücken. Wesentlich ist nicht etwa, anstelle des hellenistischen Moments das jüdische Moment zu betonen, sondern wesentlich ist, den konstitutiven Zusammenhang des gesamten Urchristentums mit dem AT. zu erkennen. Von hier aus muß über die strittige Stelle Math. 16$_{18}$ gesprochen werden, auf deren Echtheitserklärung à tout prix es nicht ankommt, die vielmehr als nicht isoliert zu verstehen ist, selbst wenn sie aus literar- und stilkritischen Gründen sekundär sein sollte.

Das Entscheidende des ἐκκλησία-Anspruches, wie ich ihn zu verdeutlichen gesucht habe, ist mit Jesu auf seine zwölf Jünger in besonderer Weise gerichteten Botschaft gegeben. Um dieses primären Anspruches willen darf nicht mit D. Wendt gesagt werden, daß die Untersuchung des Begriffes ἐκκλησία weit zurückzutreten habe hinter der davon unabhängigen Frage, wie es bei den Jüngern Jesu zuerst zu dem äußeren Zusammenschluß gekommen sei. Dieses letztere ist sekundär und wandelbar. Damit daß aber die Organisation sich gewandelt hat, ist noch nicht eine grundlegende Verschiebung im Urchristentum eingetreten. Und auch das Problem des Katholizismus kann von hier aus nicht erfaßt werden.

Daß im NT. zwei Überlieferungen über die Entstehung der Kirche, wie D. Windisch meint, von einander abzuheben sind, das gerade habe ich bekämpfen wollen, indem ich alle neutestamentlichen Kirchenaussagen auf ihren Zusammenhang mit dem ἐκκλησία-Anspruch konzentriert habe. Dabei habe ich betont, daß der sogenannte Primat des Petrus, der doch übrigens auch in der von D. Windisch genannten apostolischen Tradition eine gewisse Rolle spielt, ein hinzunehmendes Rätsel ist.

Wenn bei Paulus Spekulation und Sakramentalismus stärker ge-

wesen sein sollen, als ich dargestellt habe, so besteht eben doch die Frage, in welchem Verhältnis Spekulation und Sakramentalismus einerseits und vom eschatologischen Rechtfertigungsgedanken aus zu verstehende Kirchenaussagen andererseits zu einander gestanden haben.

Der neue Inhalt der neutestamentlichen Kirche, nach dem von verschiedenen Seiten gefragt worden ist, besteht jedenfalls nicht in Spekulation und Sakramentalismus, auch nicht in der mit den Kirchenaussagen verbundenen sogenannten Mystik (σῶμα Χριστοῦ!), sondern allein darin, daß die Kirche des neuen Bundes die Erfüllung des alttestamentlichen Gottesvolkes ist – in dieser Betrachtung folgt mir D. von Dobschütz gegen D. Schmitz –. Daß die judenchristliche Urgemeinde als Sekte verstanden, daß sie etwa als Vertreterin einer neuen Halacha, wie D. Hoffmann meint, betrachtet worden ist, ändert an dem Gesagten nichts; denn diese „Sekte" hat sich selbst als das wahre Israel verstanden. Dieser Zusammenhang ist von einem solchen Gewicht, daß man nicht mit D. Schütz sagen kann und darf, Paulus habe seine Aussagen über die Kirche mit Formeln des AT.s verbrämt. Was D. Schütz offenbar für sekundär oder gar irrelevant hält, scheint mir primär zu sein. Das Neue liegt auch nicht darin, daß an die Stelle des National-Jüdischen das Universalistisch-Christliche getreten wäre. Der Satz von D. von Dobschütz, ἐκκλησία sei im AT. national Judenvolk, ist nicht zu vereinbaren mit der Predigt der Propheten, die von Johannes dem Täufer und von Jesus aufgegriffen worden ist, daß das Volk Gottes nicht durch seine Nationalität, sondern durch den Ruf Gottes konstituiert werde. Erst im neutestamentlichen Gottesvolk ist dieser Gottesruf in Christus erfüllt worden. Und insofern besitzen die Christen den Geist, von dem die Propheten weissagend gesprochen haben.

Wenn nun nach wie vor der Ruf Gottes seine Kirche, sein Volk konstituiert, so wird gerade das deutlich, worauf D. Schmitz Gewicht legt, daß die wirkliche Zugehörigkeit zur Gemeinde für das Urchristentum sich nicht ohne weiteres mit der Zugehörigkeit zum sichtbaren Gemeindekreis deckt. Es scheint mir aber nicht gegeben, ja sogar gefährlich zu sein, diesen Tatbestand durch die nichtbiblische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ausdrücken zu wollen.

Daß die Kirche auch ein soziologisches Phänomen ist, das untersucht werden kann und muß, ist D. Schmitz zuzugeben. D. von Dobschütz hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Historiker des apostolischen Zeitalters auf allerlei äußere Formen in der Kirchenbildung zu sprechen kommen muß. Aber mir hat es in meinem Vortrag über das Kirchen-

problem im Urchristentum darauf ankommen müssen, das Entscheidende in den urchristlichen Kirchenaussagen herauszustellen. Und es liegt nun so, daß man gegenüber allen an sich möglichen, berechtigten und notwendigen soziologischen Erwägungen dies betonen muß: solche Erwägungen dürfen nicht das erste Wort haben; sie in den Vordergrund zu stellen, bedeutet, daß der besondere Anspruch der Kirche nicht erkannt wird und daß man so auch nicht eine sachlich richtige Anschauung von der organisierten Kirche bekommt.

Zum Schluß gehe ich kurz auf 2 Einzeldinge ein:

Dr. Jezer fragt, warum ich nicht auf die These von Strack-Billerbeck über den ursprünglichen Wortlaut von Matth. 16 18 eingegangen bin. Ich halte diese These, die sich der üblichen protestantischen Exegese anschließt (vgl. Deißmann-Festgabe S. 299), daß mit dem Felsen der Glaube des Petrus gemeint sei, nicht für philologisch gesichert.

D. Procksch will statt qāhāl lieber ʿēdā für das alttestamentliche Grundwort halten. Ich glaube (vgl. Deißmann-Festgabe S. 259ff.) den lexikographischen Nachweis erbracht zu haben, daß im ganzen qāhāl *ἐκκλησία* und ʿēdā *συναγωγή* entspricht. Dabei möchte ich meinen, daß die von D. Procksch geübte Verinhaltlichung von ʿēdā gerade auch dem qāhāl eignet. —

Am Abend fand, nachdem der Nachmittag der Arbeit der verschiedenen Abteilungen gehört hatte, in der Stadtkirche eine von Herrn Kirchenmusikdirektor R. Mauersberger geleitete musikalische Abendandacht statt, die allen Teilnehmern in dankbarer Erinnerung bleiben wird.

Zweite Vollversammlung, Donnerstag, den 20. Oktober, 10 Uhr.

Nach Schriftverlesung und Gebet durch D. Hans Schmidt (Gießen) erteilt der Vorsitzende das Wort an D. Erich Seeberg (Berlin) zu seinem Vortrage über

Luthers Gottesanschauung.

I.

Wenn es für den christlich-abendländischen Gottesgedanken charakteristisch ist, daß er sich nicht so sehr von metaphysischen Erwägungen aus als von den kirchlich begrenzten Erfahrungen des auf die salus animarum gerichteten religiösen Lebens her ausgestaltet hat, so trifft dies Urteil am wenigsten zu für Thomas von Aquino, in dessen Gotteslehre es schon die Struktur beweist, daß rational-metaphysische Ideen für ihn die Leiter in den Gottesgedanken werden. Dreierlei kann als

für die Thomistische Gotteslehre charakteristisch hervorgehoben werden: 1. Der Versuch, die Existenz der prima causa und ihre über alle Kreaturen hinausgehende Qualität durch den nicht erschöpfenden Schluß von den Wirkungen auf die Ursache zu beweisen. 2. Der die psychologisch-religiöse Vertiefung bringende Gedanke, daß die Sehnsucht des Menschen nach Gott, wie sie im Verlangen nach Seligkeit und im logischen Trieb sich äußert, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis erforderlich macht. 3. Die Auffassung Gottes als des actus purus, in welcher die religiöse Kraft des Thomistischen Gottesgedankens zum Ausdruck kommt, nämlich die Empfindung für die universale Gewalt Gottes, der dem Lebendigen näher ist als das Bewußtsein.

Thomas hat also den Aristotelischen Begriff von actus purus umgedeutet in die mit Willen geladene Aktivität, und der Mangel seiner Gotteslehre liegt schließlich in dem griechischen Intellektualismus, der die personale Fassung Gottes erschwert. Das kann am Seinsbegriff, am Lebensbegriff, am Willensbegriff und am Wahrheitsbegriff nachgewiesen werden, und auch die Lehre von der Prädestination ist als Auswirkung seiner deterministischen Metaphysik zu begreifen.

Das Gottesbild des Ockamismus, wie wir es aus Biels collectorium ablesen können, weist zwei in methodischer Hinsicht wichtige Fortbildungen auf. Einmal wird der Gottesgedanke, offenbar unter dem Einfluß der neuplatonischen Mystik, nicht von der Kausalität her sondern vom Begriff des Ziels aus erreicht. Ausführungen über den Sinn von deo uti und deo frui leiten die Gotteslehre ein und deuten auf die, dem Lebensgefühl der Zeit entsprechende, spezifisch abendländische Verpersönlichung und Verinnerlichung des Gottesbegriffs hin. Sodann ist die natürliche Theologie gänzlich gefallen; nicht bloß die Trinität ist „übernatürlich", sondern auch die Auffassung Gottes als der prima causa und als des ultimus finis. Damit rückt nun die Gottesidee, in welcher der Schöpfungsgedanke verflüchtigt ist, in die Ferne, und, durch die der nominalistischen Stellung zu der Universalienfrage entsprechende Beurteilung der göttlichen Eigenschaften verstärkt, wird Gott, wie in der Mystik, der Eine, Unzugängliche, Unbekannte. Dem unbekannten Gott des von der Mystik beeinflußten Nominalismus hat Luther gegenübergestanden.

Wird dieser Eindruck von dem Gottesbild Biels verstärkt durch die Akzentuierung des Willens in Gott und durch seine Ausführungen über die potentia dei absoluta — Gott erschöpft sich nicht in seinen Ordnungen und wird von keinem Denken und Glauben erreicht — so

steht dieser Tendenz die andere gegenüber, die Gott innerhalb der von ihm gegebenen Ordnungen glaubt erreichen und bestimmen zu können. Die Kluft zwischen diesen beiden Tendenzen – man könnte sie auf die Formel Macht und Moral bringen – zeigt sich in der Diskrepanz zwischen dem absoluten göttlichen Willen, durch dessen Setzung das Gute erst einmal gut wird, und zwischen dem Moralismus der Heilsordnung, in dem die Prädestination durch den Gedanken von der Präszienz der Verdienste und von der Zuteilung der Gnade innerhalb der kirchlichen Ordnung, wobei der Anfang das Werk des Menschen bleibt, abgestumpft wird. Die Wahl Gottes ist ein in der Ewigkeit vorweggenommenes Urteil Gottes über das Verhalten des Menschen, durch das dies Verhalten selbst nicht bestimmt wird.

Auch Taulers Gottesgedanke ist durch metaphysische Erwägungen bestimmt, wie sie ihm durch die Tradition der mystischen Theologie zugeführt werden. Man braucht hier nur an seine Spekulationen über die Geburt Gottes in der Seele, über das Eine und das Viele, über den Anfang und das Ende zu erinnern oder auf seine Auffassung der imitatio Christi und auf seinen der idealistischen intellektualen Anschauung verwandten Begriff des „Blicks" zu verweisen.

Aber darüber liegt religiös-ethisches Urgestein. Der Weg zu Gott ist bei Tauler ein Passionsweg. Im Leiden sucht uns Gott; die Not ist der „Ort" Gottes; ja die Sünde muß „gros geachtet" werden, damit wir in der Demut den verborgenen Gott finden, der gegen den Augenschein wirkt. Hier liegt in der Tiefe Verwandtschaft mit Luther vor, die unterstrichen wird durch Gedanken wie den, daß Leiden nichts Selbstgewähltes ist, wie in der Askese, sondern Geschick, oder wie den, daß gut nur ist, was Gott selbst wirkt, und daß gute Werke ohne Gott Lüge sind. Dazu kommt, daß Tauler die Ethik, die er wesentlich in der als Menschenliebe gedeuteten Nächstenliebe sieht, an die Dankbarkeit des Menschen Gott gegenüber anknüpft. Seiner Frömmigkeit, deren Todfeind die Ichsucht ist, entspricht eine Ethik der Lustlosigkeit – was gegen die Neigung geht, ist gut – und ein tiefes Mißtrauen gegen alle Süßigkeit der Gotteserfahrung. Es kommt auf Gott und nicht auf seine Gaben an. Das ist die reine Gottesliebe. Deshalb ist die heilige „Dürre", zu der die resignatio ad infernum gehört, eine besonders gesegnete Station auf dem Weg zu Gott.

Was Tauler von Luther scheidet, ist schließlich die „mystische Theologie" mit ihrer traditionellen Metaphysik und Technik. Dazu kommt, daß bei ihm wie in der Mystik überhaupt das Ich, das zu

Grunde gehen muß, dennoch in seiner feinsten punktförmigen Reduktion der Ort und Träger Gottes ist, während bei Luther, der nicht von der Kreatur sondern von der Sünde aus denkt, der „ganze Mensch", d. h. auch sein Geist, sofern er nicht von Gott bestimmt ist, „Fleisch" ist. Endlich hat Tauler das katholische facere quod in se est als Tat des Menschen konserviert; auch bei ihm ist die imitatio Christi die Brücke zur Kirchlichkeit geworden.

Das metaphysische und das soteriologische Element gestalten das Gottesbild Taulers. Der „uberwesenliche" und „uberbekentliche" Gott ist „ein luter wurken", d. h. der actus purus. So ist Gott das Nichts, die Finsternis und die Wüste; er ist, mit deutlicher Beziehung auf die Areopagitische Theologie, der „verborgene" und der „unbekannte" Gott, dem wir die „Ehre" geben — auch dieser Begriff ist bei ihm häufig — wenn wir uns seinem Wirken allein demütig „lassen". Wenn bei Luther aber der deus absconditus der im Gegensatz wirkende Gott der Offenbarung ist, so ist er bei Tauler der jenseits aller Offenbarung in der dunkeln Unzugänglichkeit seines Nichtgegenständlichseins thronende Gott. Die Differenz liegt also zutiefst wie in der Beziehung auf die Sünde bzw. auf die Kreatur so in dem Bestimmt- bzw. Nichtbestimmtsein durch den Offenbarungsgedanken. Im strengen Sinn kennt auch Tauler keine realen göttlichen Eigenschaften; in der „Wirklichkeit" gibt es nichts als „ein luter blos einvaltig Got". Das „Eine", nicht als ruhendes Sein sondern als wirksame Lebenskraft gedacht, das ist der Gott Taulers, dessen „grau in grau" gezeichnete Absolutheit persönliche Züge durch seine Beziehung auf Christus gewinnt; freilich steht auch hier über der „Vorstellung" und über dem „Vorbild" die Form des „wiselosen" Seins und der unbildlichen Erkenntnis.

II.

1. Die Darstellung der Gottesanschauung Luthers muß mit einer Diskussion der philosophischen und religiösen Motive seiner Theologie eingeleitet werden.

Man kann dreierlei zur Charakteristik des philosophischen Denkens Luthers hervorheben. Einmal einen eigentümlichen religiösen Realismus, für den die Dinge nicht durch unser Vorstellen und Meinen gemacht werden, sondern dies von jenen beurteilt wird. Die Dinge sind — und darin liegt der tiefste Gegensatz gegen Aristoteles — an sich unbegreiflich; nur ein Akt des Geistes erschließt die Realität der Dinge. So ist überall im Leben das Erste das Leiden, und am Anfang, auch

der Erkenntnis, steht das fieri. Die Linien, die von hier zu Luthers religiösen Ideen laufen, liegen auf der Hand: Non enim justa operando justi efficimur, sed justi essendo justa operamur. Sodann ist darauf hinzuweisen, daß Luther das Leben des Menschen in steter Bewegung denkt, weshalb ihm die poenitentia als die Lebensform des homo religiosus erscheint. Mit dieser Grundstimmung, für die das Leben immer neue Bewegung, Überwindung und Überwältigung ist, ist es gegeben, daß an Stelle der alten substantialen Metaphysik eine dynamistische oder funktionelle Metaphysik tritt, in der die alten theologischen Begriffe sämtlich einen neuen Sinn bekommen. Endlich kommt das in Betracht, was man den Transzendentalismus Luthers genannt hat, wie er sich aus einer Umbildung nominalistischer Tendenzen erklärt. Der Glaube, das Geschenk Gottes, in welchem wir allein Gott haben, drückt die Stellung aus, die Gott zu uns einnimmt. Ut credunt, ita habent. Der Glaube wird als die Funktion gedacht, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch realisiert, außerhalb welcher es ein solches Verhältnis überhaupt nicht geben kann. Von hier aus erklären sich wieder verschiedene theologische Begriffe Luthers wie das „spiritualiter fieri peccatorem“ oder „Glaube und Gerechtigkeit Gottes sind identisch“ oder „wir rechtfertigen Gott durch den Glauben“. Der letzte Grund dieser Gedanken dürfte eine Anschauung sein, welche die Realität der Ideen nicht als solche sondern nur im Zusammenhang mit dem menschlichen Bewußtsein anerkennt. Aus diesem Gedanken heraus wäre auch die Korrelation von Verheißung und Glaube und der Begriff des Wortes bei Luther zu beleuchten.

Das entscheidende religiöse Motiv Luthers ist der Gedanke vom Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch. Dieser Gegensatz ist nicht als logische oder gar als dialektische Trennung der beiden zu nehmen, sondern so, daß auch Gottes Wirken innerhalb der Welt sich gegen den Augenschein und gegen das Geltende vollzieht. Deshalb ist dies Wirken Gottes „verborgen“; spiritualis hat Luther nicht selten mit „verborgen“ wiedergegeben. Abscondita coram Deo sunt clara coram mundo et econtra. Es ist Luthers Anschauung vom Wesen des Geistes, die, vom Begriff der Sünde aus gedacht, hinter seiner Grundidee vom Wirken Gottes im Gegensatz steht.

Von hier aus versteht man alle die Gedanken Luthers über die „Natur“ des göttlichen Willens, der lebendig macht, wenn er tötet, der rettet, wenn er richtet, der vollendet, wenn er zerstört. Gott liebt das Schwache; seine Weisheit ist Torheit vor der Welt; Leiden und

Verfolgung sind seine Kraft. Aus dieser ganz antihumanistischen Lebensanschauung heraus singt Luther das hohe Lied der Demut, der Trübsal und der Sünde. Leiden und Anfechtung sind der Weg des Christen, und es gibt kein anderes Zeichen der Gnade als das dem Propheten Jonas gewährte, drei Tage in der Hölle zu sein. Auch die Sünde gehört in den Heilsweg hinein, in dem Sinn, daß der Glaube an die Sünde oder das spiritualiter fieri peccatorem das Werk des barmherzigen Gottes ist, der uns, durch den Widerspruch gegen sich und im Gegensatz zu uns, zu sich selbst führt. Das ist ja die Ehre Gottes, daß er nach außen in uns wird, was er in sich selbst ist.

Derselbe Gegensatz zeigt sich auch in den Heilsmitteln, die Gott gebraucht. Die verborgene Art Gottes ist offenbar geworden am Kreuz Christi, wo er sein opus proprium ausgeführt hat. Auch Christus mußte sterben, um verherrlicht zu werden. Wie Christus durch Torheit die Weisheit, durch Schwäche die Macht, durch Tod das Leben, durch Gutes das Böse überwunden hat, wie in ihm Gott mit allen Schätzen der Weisheit verborgen und zugleich offenbar gewesen ist, so hat sein Werk, das tat, was wir nicht tun konnten, Gott bewogen, die Menschheit, die er vor ihm vergessen zu haben schien, zu erhören, sodaß hinfort gilt: Cor accusator, deus defensor. So kann nach Gottes Statut unsere Rechtfertigung nur im Glauben an Christus wirklich und nach derselben göttlichen Setzung unser Verkehr mit Gott nur durch ihn vermittelt werden.

In gleicher Art ist das Wort Gottes, als das verbum spiritus, absconditum, abbreviatum et consummatum, das wie das Schwert schneidet und schlägt und Gericht und Gerechtigkeit zugleich ist.

Und der gleiche Gegensatz macht das Leben von Geschichte und Kirchengeschichte aus. Wie das Menschenleben so ist die Geschichte das Abbild des großen jenseitigen Kampfes zwischen Gott und Satan; zwei Reiche, dargestellt in zwei Menschentypen, – Kain und Abel, Saul und David, Judas und Christus – stehen einander in erbittertem Kampf gegenüber. Aber es ist nicht möglich, Gottesreich und Kirche miteinander zu identifizieren; denn abscondita est ecclesia, latent sancti. Das gerade ist Luthers Meinung, daß die Minorität, die reliquiae, die Verfolgten, diejenigen, die nicht für das Volk Gottes gelten, die verborgen und unsichtbar, weil spirituales, in der Kirche leben, daß die die wahre Kirche ausmachen. Bei der Minorität ist Gott; denn er setzt sich in der Geschichte durch, gegen die menschliche Vernunft, indem er immer den „Widerpart hält". Diese Gedanken Luthers

haben auf die Verfallsidee der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung und auf die Konzeption von den Zeugen der Wahrheit unmittelbar eingewirkt, aus der dann auch G. Arnolds Anschauung von den Ketzern hervorgegangen ist.

Zwei allgemeine Bemerkungen möchte ich abschließend einschalten. 1. Man darf den Gegensatz zwischen Luther und Humanismus nicht übertreiben. Wenn im Humanismus die Ethik in der Herausbildung des Ideals vom Menschen aus den natürlichen Keimen besteht, so ist auch bei Luther – nur eben im Gegensatz zum Humanismus durch den von Gott gewirkten Bruch hindurch – das Ideal des sittlichen Lebens die Konstituierung des spiritualen Menschen. Das Vorbild Adam steht bei beiden Typen im Hintergrund, und man kann für Erasmus die Formel „Entfaltung Adams", für Luther die Formel „Neuschöpfung Adams" prägen. Auch in der humilitas Christi ist die humanitas erfüllt. 2. Ebenso wenig darf man den Gegensatz zwischen Gott und Mensch bei Luther isolieren. Gewiß, die Trennung von Gott und Mensch durch die Sünde ist die Voraussetzung seiner Rechtfertigungslehre, aber ihr Ziel ist das Wirken Gottes durch den erneuerten Menschen, der Instrument und Organ Gottes wird, so daß Gott in ihm predigt, tröstet und Barmherzigkeit übt. Luthers Theologie ruht also im Sinn des kirchlichen Dogmas, das sich im Kampf mit der „häretischen" Anschauung, die Unendliches und Endliches trennt, herausgebildet hat, auf der Grundidee des Christentums, daß das Ewige oder der Geist notwendigerweise, ohne sich zu depotenzieren, zeitlich, sinnlich, Wort, Mensch werden muß. Ich meine, daß hier der Zusammenhang Luthers im großen mit der Theologie des Katholizismus ebenso deutlich wird wie seine Verbindung mit der christlichen Philosophie des deutschen Idealismus.

2. Zum Verständnis der Begriffe des deus absconditus und des deus revelatus darf man nicht von den scholastischen Begriffen der potentia dei ordinata et absoluta ausgehen. Der Begriff des deus absconditus, der schon beim frühen Luther für die Gottesanschauung entscheidend ist, gehört in den Zusammenhang jener mit Luthers Geistgedanken gegebenen Metaphysik des Gegensatzes hinein, von der wir schon gesprochen haben. Dem Begriff liegt eine ganz antiintellektualistische Anschauung vom Leben zu Grunde. Das Leben geht nicht auf; seine Entfaltungen und Werte sind nicht Gott; aber in diesem Leben entfaltet sich unsichtbar und verborgen, im Gegensatz zu ihm, das Leben des Geistes, das doch mit seinen Mitteln und Geschehnissen baut und

zerstört, schafft und vernichtet. Hierhin dringt nur der Glaube vor, der sein Ziel in der Beziehung auf über- und widervernünftige, d. h. verborgene und spirituale Objekte findet. So ist der Glaube des Herzens großes Wagnis, das den Gott, der sich vor der Vernunft in seinem antirationalem Wirken verbirgt, als Gott erkennt und ihn als den heiligen und gütigen Gott anerkennt, der in die Hölle demütigt, wenn er in den Himmel führt. Glauben heißt also an den verborgenen Gott glauben. Da aber die Spitze und Offenbarung dieses widervernünftigen Wirkens Gottes der Kreuzestod Christi ist, so fällt der Glaube an den verborgenen Gott mit dem Glauben an Christus zusammen. Der Glaube an den verborgenen Gott – darin gipfelt die Paradoxie – ist die Offenbarung Gottes. Das also ist die Paradoxie der christlichen Religion: Christus als das eigentliche Werk des im Gegensatz wirkenden und deshalb als die Offenbarung des verborgenen Gottes.

Stellt man die entscheidende Frage nach den Ursprüngen dieser Konzeption, so ergeben sich zwei Möglichkeiten, über die eine Entscheidung noch nicht gefällt werden kann: die negative Theologie des Areopagiten oder die Anschauung vom Kreuz Christi.

Der deus absconditus kommt in dieser Form auch in der Vorlesung über den Römerbrief und in de servo arbitrio vor. Die Fortbildung des Begriffes, die hier jedoch auch vorgenommen ist, knüpft an den Gedanken der Wahl und an den diesem nahestehenden des Statuts Gottes an. Jetzt ist das Gericht Gottes ein „verborgenes" Gericht, weil Gott die Menschen nicht nach der Befolgung oder Nichtbefolgung seiner Gebote begnadigt oder verdammt, sondern nach der freien Wahl, deren unbezweifelbare göttliche Gerechtigkeit wir erst im Jenseits begreifen werden. Der verborgene Gott ist also hier der Gott der Prädestination; und in de servo arbitro wird im Anschluß an die Idee vom Statut Gottes der Gedanke an das Wort Gottes für die Bestimmung des deus revelatus oder praedicatus wirksam.

Der andere große Problemkomplex im Gottesbegriff Luthers kann durch die Frage: Gott und das Übel oder Gott und die Sünde umschrieben werden. Wie alles Leben, sofern es wirklich bewegt ist und lebt, Wirkung der göttlichen Urkraft ist, so ist auch die Wertung des Guten und die Geltung des Heiligen durch den göttlichen Willen gesetzt, der aber nicht inhaltsleere Willkür ist, sondern der den Willenseinklang und die Wirkensfähigkeit der entselbstigten Kreatur mit ihm selbst bezweckt. Von hier aus gewinnt Luther den Ansatz zu einer kühnen Theodizee: Es gibt kein Übel für uns, sofern Gott es will, und

sofern wir diesen göttlichen Willen bejahen. Ein Gedanke, mit dem Luther die resignatio ad infernum, die bei ihm, anders wie bei Tauler, im Zusammenhang mit der Wahl steht, bekanntlich aufgelöst hat. So mündet alles in der Wahl. Electio et non justitia salvos facit. Prädestination und Präszienz fallen zusammen, und auch die Reprobation ist kein Zulassen sondern ein Werk Gottes. So ist die Verstockung metaphysisch notwendig, niemals aber liegt bei ihr coactio oder psychologische Nötigung vor. Nullus coacte et invite est in peccato. Demgemäß ist der menschliche Wille metaphysisch gebunden, und gerade dies metaphysische Bestimmtsein des Willens erhebt ihn über das Triebhafte, so daß unser Wollen niemals indifferent ist, sondern in seinen Zielen stets durch die übermenschlichen Mächte bestimmt ist, die um ihn kämpfen. Gott ist für Luther die allwirksame und reißende Lebenskraft, die auch dem Satan und den Bösen Leben und Wirken spendet, freilich so wie der Reiter, der auf einem drei- oder zweibeinigen Pferd reitet. Gottes Wesen ist Aktion. Man sieht, daß Luthers Frömmigkeit über Bewußtsein und Geschichte in den Kosmos gestellt ist, daß sie davon weiß, daß letzten Endes über den Menschen Mächte und Gewalten entscheiden, die jenseits der Vernunft stehen, d. h. nur im Besitz des Geistes oder mit den Augen Gottes geahnt werden können.

Wieder erhebt sich die Frage: Gott und das Böse. Dreierlei ist dabei von Bedeutung. Einmal, Gott will das Böse nicht im eigentlichen Sinn, d. h. Gott tut nichts Böses, aber er will es so, daß der Satan oder der Mensch es tut. Und wenn Gott auch aus dem Bösen Gutes macht – die Bösen dienen den Erwählten zur Übung und Besserung – so ist es doch nicht zu übersehen, daß Gott es ist, der dem Teufel die verdiente Versuchung des Menschen anbefiehlt, mag er auch die Sünde weniger als Sünde denn als Strafe wollend im Auge haben, indem der Mensch zur Strafe der Sklave der schmachvollen Sünde werden soll. Sodann weist Luther darauf hin, daß Gott anders sieht und anders ist als die Vernunft, die auch Gottes Wirken nicht jenseits des Justinianeischen Gesetzbuchs oder der Aristotelischen Ethik sich vorstellen kann. Wie Gott totus incomprehensibilis et inaccessibilis rationi ist, so ist auch seine Gerechtigkeit von der menschlichen unterschieden und unbegreiflich. So ist Gottes Wille – wie im Nominalismus – das Gesetz alles Lebendigen und das Maß aller Dinge. Non enim, quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit. Endlich

hat sich Luther auch mit dem ins Letzte führenden Einwand auseinandergesetzt. Wenn Gott, der nichts ruhig sein lassen kann, auch in den Bösen als seinen Instrumenten wirksam ist, so ist die Frage unabweisbar: Sind so nicht die Instrumente schließlich selbständig gegenüber der Allmacht? Ist nicht „das Böse" unerklärliches und freies Faktum in „den Bösen", die als Gottes Instrumente das Böse in Bewegung setzen? Sind so nicht die Instrumente schließlich selbständig in der Allmacht? Und Luther gibt, auf Adam konzentriert, und indirekt die allein mögliche Antwort: Gott wollte, daß Adam fiel.

Der dritte große Problemkomplex, der sich vielleicht am deutlichsten in den Abendmahlsschriften niedergeschlagen hat, betrifft die Frage nach dem überwesentlichen oder nichtgegenständlichen Gott und seiner Konkretisierung. In großartigen Worten voll von religiösem Schwung hat Luther die Aseität Gottes oder sein Nichtgegenständlichsein umschrieben. Und so sehr er in diesem Zusammenhang gern von „Gottheit" statt von „Gott" spricht, so sehr steht doch dem pantheistischen Gefühl die dynamistisch-spirituale Art entgegen, in der das Ganze gehalten ist.

Wie wird nun dieser nicht daseiende und alles Leben wirkende Gott faßbar? Nicht ohne weiteres in seinem Wirken. Denn wie die Rechte Gottes nicht lokal oder substantial gedacht werden darf, sondern als „die Gewalt Gottes selbst", so sind auch die Eigenschaften Gottes „alles ein Ding", denn „ausser der Creatur ist nichts denn die eine, einfeltige Gotheit selbs". Faßbar wird Gott, der allenthalben ist, für den Menschen in seinem Wort; und er wird das, weil er es so will. Das Wort sagt uns aber, daß das Allwirken Gottes sich uns zu Gut gebunden hat in der Menschheit Christi. Das also ist die Struktur der Lutherschen Gottesanschauung: die alles wirkende Gottheit will vom Menschen in ihrem Wort gefunden werden; die Allmacht ist für uns nach ihrem Willen greifbar geworden im Menschen Christus. Hier ist der Unterschied zum deutschen Idealismus trotz der in einer Beziehung gleichen Fundamentierung deutlich geworden.

Zum Schluß noch ein Wort über den Begriff des Wortes und des Geistes bei Luther. 1. Das Wort darf nicht als die massive Größe mißverstanden werden, wie man es gern tut. Das Wort ist vielmehr, wie sich aus dem Zusammenhang von Wort und Werk ergibt, die von Gott selbst vollzogene „geistliche" Deutung und Erklärung der metaphysischen Geschichte, wie sie im irdischen Geschehen sich vollzieht, und wie sie dem Glauben und dem Geist sichtbar wird. Indem das Wort

sich aber an die Menschen wendet und ihnen persönlich das göttliche Geschehen „austeilt", macht es die Vergangenheit zur Gegenwart und überwindet die Zeit; so macht es aber auch das „Fleischliche" „geistlich", und das heißt die Geschichte zur „Heilsgeschichte". — 2. Das ist der tiefste Gegensatz Luthers gegen Mystik und Humanismus aller Schattierung, daß jene alle Geist im rationalen Sinn abstrakt als letzte und ausschließende Innerlichkeit denken, während Luther Geist wirklich und pneumatisch nimmt, und das heißt, daß er „Fleisch" auch in den höchsten Funktionen der natürlichen Vernunft erkennt; das heißt aber auch, daß der Geist in dieser Welt niemals rein, sondern im Gegensatz des Endlichen, Geschichtlichen und Sinnlichen gebunden und überwunden — das ist verborgen — sich manifestiert.

Fragt man nach der Bedeutung des Gottesgedankens Luthers in der Geschichte der Theologie, so ist zunächst nicht zu verkennen, daß Luther in den Zusammenhang der Entwicklung des abendländischen Geistes gehört, und daß deshalb seine Gottesanschauung vom persönlichen Erleben her bestimmt ist. Von daher stammen letztlich die transzendentalistischen Züge in seiner Theologie. Aber dem steht auf der andern Seite entgegen nicht bloß ein eigenartiger religiöser Realismus sondern auch ein starkes Empfinden für die metaphysische Bestimmtheit des Menschen, der Glaube an seine Abhängigkeit von letztlich unbestimmbaren und undurchschaubaren Mächten. F. Kattenbusch hat mir einmal gesagt, die Bedeutung der Lutherschen Gottesidee bestehe schließlich in der Verpersönlichung derselben; man wird dem zustimmen müssen, wenn man an alles das denkt, was mit der Akzentuierung des Willens und mit der gewollten Bindung der „Gottheit" durch das Wort an Christus gegeben ist. Aber man wird dem doch auch entgegensetzen müssen die starke Empfindung Luthers für das Abgründige in der Gottesidee, in der nicht alle Rätsel gelöst werden können, und sein Gefühl für die unpersönliche Allumfassendheit der als Lebenskraft gedachten Gottheit, die unserer Kategorien spottet, und deren verborgene Offenbarung gegen die Vernunft geht und sich allein dem von ihr gewirkten Glauben, aber im Wirklichen selbst, erschließt.

Aussprache.

D. Krüger (Gießen): Ein Vortrag wie der gehörte wäre vor etwa 30 Jahren schwerlich gehalten worden. Der Grund dafür liege darin, daß man damals noch, ähnlich wie im NT., zwar stark circa sacra gearbeitet habe, aber zu wenig in sacra hineingegangen sei. Darüber sei

der Theologe in Luther zu kurz gekommen. Übrigens sei daran nicht nur die allgemeine Richtung der wissenschaftlichen Interessen schuld gewesen, sondern vor allem die Unzulänglichkeit des Quellenmaterials, die einen sicheren Einblick in das Werden der reformatorischen Gedankenwelt unmöglich gemacht habe. In dieser Beziehung sei doch das Jahr 1908, das uns die Kenntnis der Römerbrief-Vorlesung vermittelte, epochemachend gewesen. Die neue Phase der Forschung habe zu stärkerer Betonung der systematischen Seite der Aufgabe als der biographischen geführt, die bisher im Vordergrund gestanden habe. Dafür seien schon die Themata bezeichnend, aus denen Holls Lutherbuch zusammenwuchs. Man dürfe in dem heutigen Vortrag eine nach Ansatz und Ausführung bedeutsame Vertiefung in ein Kernproblem der theologischen Lutherforschung sehen, und er beglückwünsche das junge Geschlecht, das von solchen Gedanken geleitet heranwachsen dürfe.

D. Lietzmann (Berlin) knüpfte an die Bemerkung des Vorredners an, daß seiner Generation das Problem des jungen Luther anfänglich noch unbekannt gewesen sei und erst die Quellenpublikationen der neueren Zeit das Studium der Entwicklung Luthers möglich gemacht haben. Er wies darauf hin, daß dem Pfarrer und Religionslehrer der Gegenwart ebenso wie zahlreichen Fachgelehrten diese selben Quellen aus finanziellen Gründen auch heutzutage noch so gut wie unzugänglich seien. Aus dieser Erwägung heraus sei der Plan entstanden, die erprobte Clemen'sche Lutherausgabe um vier Bände zu erweitern, welche die Schriften des jungen Luther, Briefe, Predigten und Tischreden in ausgewählten, kritisch-bearbeiteten Texten enthalten sollten. Es stehe zu hoffen, daß durch eine Subvention der Kirchenbehörden der Preis dieser vier Bände für Theologen auf 20 M. gesenkt werden könne.

Dr. Hans Michael Müller (Jena): Im Anschluß an die Ausführungen des Herrn Vortragenden möchte ich auf zwei Punkte hinweisen. Einmal darauf, daß der Begriff von Gottes „Verborgenheit" bei Luther ganz Verschiedenes bedeutet. Der deus absconditus als die heimliche Majestät, die uns erschreckt und vernichtet, darf nicht verwechselt werden mit der Verborgenheit und Verhüllung von Gottes gnädigem Wirken an uns, mit der Verhüllung des Glaubens unter dem Leiden, des Lebens unter dem Tode. Jene Verborgenheit ist die des deus nudus, diese aber die Torheit des Evangeliums für die Welt. — Sodann ist zu beachten, daß die Anfechtung gewiß Erziehungsmittel sein soll, daß aber der Begriff der „heilsamen Anfechtung" gegen die wirkliche „Anfechtung zu Unheil" nichts zu helfen vermag. Und

Luther hat tatsächlich mit diesem entscheidenden Risiko rechnen müssen, daß unter Umständen die Anfechtung zu hoffnungsloser Verzweiflung und Vernichtung führt. Hier wird die von K. Holl so scharf gestellte Frage akut, ob und wo eine letzte Hilfe gegen sie zu finden (zu gebieten) sei.

D. E. Hirsch (Göttingen): Das den wissenschaftlichen Umgang regierende Gesetz, den Dank für eine Gabe in Gestalt einer kritisch weiterführenden Aufnahme der Gedanken auszusprechen, ist hier nicht leicht erfüllbar. Die Fülle einzelner die Forschung berührender Probleme, die der Vortrag behandelt hat, lassen sich in einer öffentlichen Besprechung nicht einmal alle anrühren. Ich behalte dergleichen dem Einzelgespräch mit dem Herrn Referenten vor und begnüge mich hier mit zwei großen Gesichtspunkten.

1. Der Herr Referent glaubte, Luthers Gottesanschauung entwickeln zu sollen von dem Gegensatze der Überwelt zur Welt. Ich würde es vorziehen, bei dem Gedanken des Schöpfers einzusetzen, der alles wirkt um und um, durch und durch. Das scheint mir der Tatsache zu entsprechen, daß Luther im Glauben Gott als dem Herrn gegenübersteht, dessen Wille unser unentrinnbares Schicksal ist, äußerlich wie innerlich. Vieles von dem, was der Herr Referent ausführte, bekommt von diesem Blickpunkte her eine ganz andere Wucht: es wird erkannt als im letzten entscheidenden Grunde der Gottesanschauung verankert. Vor allem zeigt dieser Einsatz, wie die Christologie in die Gottesanschauung als wesentliches Stück sich einordnet: er macht die Majestät klar, die in dem wehrlosen Erbarmen liegt. Gottes wehrloses Erbarmen in Christus ist eben der uns ganz in sich hinein überwindende schöpferische Wille des allmächtigen Herrn.

2. Der Herr Referent hat sehr schön zum Ausdruck gebracht, wie Luthers Gottesanschauung eine unausschöpfliche geheimnisvolle Lebendigkeit in sich trägt. Aber er hat meiner Erinnerung nach nicht so scharf, als ich es wohl gewünscht hätte, die Erfahrung bezeichnet, in der diese Lebendigkeit uns ihr Geheimnis innerlichst erschließt: den Empfang des heiligen Geistes, in dem Gottes Leben uns sich als selige Freude enthüllt, indem es in uns selige Freude entzündet. Es ist wesentlich für Luthers Gottesanschauung, diesen Höhepunkt hervorzuheben: an ihm wird klar, daß der allmächtige Schöpfer wirklich zuletzt nichts als Güte und Gnade ist.

Von jenem Grunde zu diesem Ziele würde ich, unmittelbar an die religiöse Erfahrung anknüpfend und die bloß metaphysischen Probleme mehr zurückschiebend, Luthers Gottesanschauung entwickeln. Dabei bin

ich in der Mehrzahl der Einzelpunkte in der Lage, dem Herrn Referenten zuzustimmen. Wo ich Bedenken habe, ergibt sich das aus den beiden Hauptpunkten für den Kenner von selbst. Aber diese Bedenken treffen verwickelte und schwierige Fragen, die hier übergangen bleiben mögen. Sonst würde sich auch der falsche Eindruck einstellen, daß ich mit dem inhalts- und anregungsreichen Vortrag überwiegend in Zwiespalt sei.

D. Wobbermin (Göttingen): Die Ausführungen Seebergs sind auch für die systematische Theologie von größter Bedeutung. Zumal an einem grundlegenden, neuestens stark umstrittenen Punkt. Welche Tragweite kommt Luthers Satz im großen Katechismus zu, daß „Glaube und Gott zu Haufe" gehören? Ist er in Analogie zu der kopernikanischen Entdeckung Kants zu stellen, so daß auf ihn die grundsätzliche Wechselbeziehung von Objektivität und Subjektivität in der Glaubenserkenntnis zu gründen ist?

Das hat Karl Thieme aufs schärfste bestritten (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1927, Heft 4). Andrerseits gibt Thieme zu, daß Luthers Satz die Beziehung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung und deshalb auf die heilige Schrift einschließt, während eben dies Karl Holl strikt verneint hat.

Der Ausgleich zwischen Holl und Thieme wird nur von der Einsicht aus erfolgen können, daß für Luther beide Momente, das objektive und das subjektive, sich gegenseitig bedingen. Für diese Grundposition des Gottesglaubens Luthers hat Seeberg die treffende Formel geprägt, der Glaube sei die Funktion, durch die das religiöse Verhältnis (nicht ontologisch, aber für den Menschen) erst hergestellt wird.

D. Jelke (Heidelberg) stimmt dem Referenten darin zu, daß man für die deus absconditus-Anschauung bei Luther eine philosophische und eine religiöse Wurzel suchen kann. Im Gegensatz zum Referenten möchte er aber das religiöse Moment voranstellen. Ihm ist der deus absconditus Korrelat des Erlebens, des eigenen Zurückbleibens hinter dem, was Gott fordert, das gerade dem in der Plerophorie der christlichen Erfahrung stehenden Christen besonders schwer auf der Seele liegt. Das ist dem Referenten gegenüber zunächst gewiß nur eine andere Akzentuierung der beiden oben genannten Momente; aber doch eine Akzentuierung, die sich auf alles Weitere sehr merklich auswirken muß.

D. H. K. Wendt (Jena): Ich habe mit großem Interesse gehört, wie die gegenwärtige reformationsgeschichtliche Forschung die Entwicklung der tiefgehenden philosophisch-religiösen Gottesanschauung Luthers in seiner vorreformatorischen und ersten reformatorischen Periode vor-

zuführen vermag. Da ist ein großer Fortschritt gegenüber der älteren Luther-Forschung gewonnen. Aber ich möchte gern zur Ergänzung des Gehörten hervorheben, daß in dem Reformator Luther doch immer recht verschiedenartige Elemente neben und gegen einander gewirkt haben. Wir dürfen auch in der tiefsinnigen Spekulation über Gott, wie sie Luther in seiner ersten Wittenberger Zeit unter den starken Einwirkungen pseudodionysischer und mittelalterlich-mystischer Gedanken ausgebildet hat, nicht das Ganze und nicht das Wichtigste des Gottesglaubens sehen, den Luther als Reformator gepredigt hat. Für seine reformatorische Predigt war doch letztlich maßgebend die Offenbarung, die er in der hl. Schrift fand: nämlich das Evangelium von der ewigen väterlichen Gnade und Liebe Gottes, auf welche die zur Gotteskindschaft berufenen Menschen ihr unbedingtes Vertrauen setzen dürfen und sollen. Für Luther lag eine große Schwierigkeit darin, daß er, weil er unter dem Banne der alten Inspirationslehre blieb, nicht zu einer prinzipiellen Heraushebung des hinter und über den verschiedenen biblischen Schriften stehenden einen Evangeliums Jesu selbst als der höchsten, vollkommenen Gottesoffenbarung durchdrang. Deshalb wurde er durch die alttestamentlichen Gottesgedanken des Paulus an der Schriftstelle Röm. 9 so oft wieder zu dem Gedanken von dem deus absconditus zurückgedrängt. Aber seine eigentliche reformatorische Predigt gründete sich nicht auf diesen Gedanken, sondern, wie seine Katechismen zeigen, allein auf den deus revelatus. Und in dieser letzteren Gottesanschauung haben wir nicht im Grunde eine theologische Schwäche Luthers zu erblicken, eine Abschwächung seiner früher gewonnenen tieferen Gottesanschauung, sondern den Punkt, der seiner reformatorischen Predigt den höchsten, bleibenden, ewigen Wert gegeben hat.

Pfarrer Ziegner: Warum ist, wenn die vom Referenten dargelegten philosophischen und religiösen Voraussetzungen die Voraussetzungen zu Luthers Gottesanschauung sind, Luther aus der katholischen Kirche herausgegangen?

D. Stange (Göttingen): Das von dem Herrn Vortragenden befolgte Verfahren, der Reihe nach die Gottesanschauung von Thomas, Occam und Biel, Tauler und dann Luther vorzuführen, kann den Eindruck erwecken, als ob Luthers Gottesglaube nur eine Abwandlung der mittelalterlichen Gotteslehre darstelle; statt dessen muß vielmehr von dem wesentlich Neuen in Luthers Gottesanschauung ausgegangen werden. Dabei handelt es sich nach Luthers ausdrücklicher Aussage um die Ablehnung der kosmologischen Begründung und Bestimmung

des Gottesglaubens; der christliche Gottesglaube hat nach Luther seine Wurzel im „Herzen", d. h. in der Welt des inwendigen Lebens.

D. Thieme (Leipzig): Gegen Herrn D. Wobbermin möchte ich feststellen, daß ich zwar von Luthers Wort „Ein Gott und Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnisse" behauptet habe, es bleibe im Rahmen der katholischen (trinitarischen) Theologie, aber nicht von dem andern „die zwei gehören zuhauf, Glaube und Gott". Mit diesem meint Luther allerdings nicht den „religionspsychologischen Zirkel", sondern nur: Vertrauen und Gott (oder Abgott als Wohltäter und Nothelfer) passen aufeinander.

Schlußwort von D. Erich Seeberg (Berlin): Ich möchte mit einem Wort des Dankes beginnen für die verschiedenartigen Anregungen und Weiterführungen, die mir durch die Debatte zugekommen sind. In manchem verhüllen sich wohl tiefere Gegensätze, in anderem glaubte ich im wesentlichen eine Bestätigung des von mir Dargelegten heraushören zu dürfen. Die verschiedenen Schichten im Begriff des deus absconditus habe ich wohl deutlich genug herausgestellt; ich bin allerdings der Meinung, daß die ursprüngliche, wie sie der junge Luther formuliert hat, auch vom alten Luther festgehalten worden ist. Von entscheidender Bedeutung für das Luther-Verständnis wird es freilich sein, ob man die produktive Anknüpfung des deus absconditus durch Luther an den Neuplatonismus wird bejahen wollen oder nicht. Aber auch wenn man sie bejaht, wird man sich vorhalten müssen, daß theologische und metaphysische Elemente wie bei jedem großen Denker eng verwachsen sind und sich nicht so schroff gegeneinander absetzen lassen, wie es die moderne Theologie gern tut. Von Vorteil wird es wohl überhaupt sein, wenn die psychologisierende Deutung der Theologie Luthers durch eine geistesgeschichtliche — und darf ich dafür sagen auch „theologische"? — abgelöst wird. Freilich werden wir armen Historiker gegenüber den aufs Ganze gehenden Systematikern immer verpflichtet sein, auf Einzelheiten wie die Schichten der Entwicklung oder die Ansatzpunkte und Motive der Gedanken zu achten, womit ich übrigens nicht leugnen will, daß auch der Historiker selbstverständlich ohne Konstruktion nicht auskommt, wenn er es überhaupt zu einem Bild und zu einem Ganzen bringen will. Von hier aus würden sich die Einwände, die mir im Hinblick auf die Stellung des Wortes oder auf die Bedeutung der Güte Gottes in der Theologie Luthers gemacht worden sind, beantworten lassen. Andere Einzelheiten wie die sehr dankenswerten Hinweise Herrn D. Wobbermins und Herrn D. Hirschs möchte ich der persönlichen Unter-

redung vorbehalten. Für den Geistgedanken Luthers scheint es mir allerdings wesentlich zu sein, daß er vom Gedanken der Sünde aus konzipiert ist, und daß er nicht abstrakt-rational sondern als schöpferische Macht, die gerade im Sinnlichen und Zeitlichen wirkt, gedacht ist. Überhaupt möge man es mir nicht verübeln, wenn ich im ganzen heute an meinen Ausführungen festhalte; sie beruhen auf längeren Studien, die freilich noch nicht abgeschlossen sind.

Einen besondern Gruß aber möchte ich von hier aus an Herrn D. Krüger und Herrn D. Wendt richten. Das Lob der alten Generation ist für uns Jüngere fast beschämend; denn ich muß es gestehen, daß bei allen neuen Ansätzen und Versuchen, wie sie die Umbildung des Wissenschaftsbegriffs mit sich bringt, wir Jüngeren fast erdrückt werden von der Wucht der positiven Leistung der älteren Generation. Und in der Wissenschaft wie im Leben entscheidet letztlich und allein nicht der Versuch und die Idee sondern die Leistung oder — auf den Historiker angewandt — die Erprobung der Gedanken an der Bewältigung des Stoffs. Wenn wir an diesen letzten und strengen Maßstab, der allein gilt, denken, so neigen wir Jüngeren vor der entsagungsvollen Arbeit und vor der wirklichen Leistung der älteren Generation in Ehrfurcht das Haupt.

Dritte Vollversammlung, Freitag, den 21. Oktober, 9 Uhr.

Nachdem D. Arper (Eisenach) das Gebet gesprochen hat, beginnen die Referate

Zur Christusfrage der Gegenwart.

Zuerst führt D. Martin Schulze (Königsberg) Nachstehendes aus:

Vor einem Menschenalter stand der geschichtliche Christus als die Offenbarung Gottes zu unserem Heile beherrschend im Mittelpunkte der evangel. Theologie. Das ist anders geworden durch die entschieden religionsgeschichtliche Wendung, welche die Theologie in den neunziger Jahren nahm, welche Jesus und das Urchristentum in den breiten Rahmen der damaligen Religionsentwicklung hineinstellte, Verwandtschaften und Zusammenhänge zwischen dem bis dahin ziemlich abgesonderten biblischen Gebiete und der religiösen Umwelt konstatierte und schließlich auf eine vollständige Relativierung des ersteren hinauslief. Wenn die Dinge so liegen, schien es unvermeidlich, den Glauben auf andere Grundlagen zu stellen. Als historisch vollständig bedingte und beschränkte kann die Person Jesu doch nicht mehr sein Grund und Halt sein! Aus dieser Situation heraus ist die neueste Bewegung

in der Theologie entstanden: Sie überläßt die Geschichte Jesu der historischen Forschung, die ihre Zeitgebundenheit nachweisen, ja ihre Geschichtlichkeit in Frage stellen mag, und weist den Glauben über sie und ihre Relativitäten hinaus ganz ins Transzendente, in die „Ewigkeit".

Das Aufkommen dieser Theologie ist allerdings nicht nur in der theologischen Lage begründet, wie sie sich in den letzten 2–3 Jahrzehnten entwickelt hat. Vielmehr ist dabei vor allem auch eine bestimmte Auffassung von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zum Menschen maßgebend. Ein alter Gegensatz, der für die Entwicklung der Christologie bestimmend gewesen ist, lebt wieder auf, der Gegensatz zwischen einer strengen Auseinanderhaltung von Göttlichem und Menschlichem auch in Jesus und einer möglichst innigen Vereinigung in dem — dann erst wahrhaft so zu nennenden — Gottmenschen. Und zwar wird dieser Gegensatz, der ehedem immerhin Raum für eine Christologie gelassen hatte, jetzt so gesteigert, daß von einer solchen überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Und dabei spielt gewiß auch der Pessimismus eine Rolle, der sich unter den Schrecken des Krieges und dem Druck seiner verheerenden Folgen weiter Kreise bemächtigt hat. Dadurch ist wieder einmal die ungeheure Fragwürdigkeit des Daseins, die Vergeblichkeit aller Kultur, die unaufhebbare Gottwidrigkeit des Menschen grell beleuchtet worden. Unter diesem Eindruck wird der Trennungsstrich zwischen Zeit und Ewigkeit so stark gezogen, daß eine Vermittlung zwischen beiden ausgeschlossen ist. Eine solche ist auch in Jesus nicht gegeben. Er wird in eine Reihe mit den tragischen Gestalten des AT.s, einem Jeremia, Hiob u. a., gestellt, welche die Ruhelosigkeit, Zerrissenheit, Problematik des menschlichen Daseins in sich verkörpern, nur daß sein negativer Charakter in Jesus vollendet in die Erscheinung tritt. In diesem Sinne wird sein Kreuzestod zum Ausgangspunkt seines Verständnisses gemacht. In ihm wird alles Menschliche, es stehe so hoch wie es wolle, es heiße Sittlichkeit oder Religion, als Scheinwesen, ja als Gottlosigkeit entlarvt und gerichtet. Er ist die Katastrophe grade des religiösen Menschen. Woher kommt dieses Gericht? Von Gott, sonst könnte es nicht so vernichtend sein. Insofern ist Jesus grade in seinem Sterben ein Hinweis auf ihn. Von hier aus führt dann die „Dialektik" weiter. Das Gericht schlägt um in die Gnade. Aber diese ist und bleibt etwas Transzendentes. Wie sollte in diese Todeswelt, in diesen zum Scheitern verurteilten Menschen etwas Göttliches hineinkommen? Sie taucht an der unübersteiglichen Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit auf für einen Glauben, der nichts weniger

als ein Haben und Besitzen, sondern lediglich ein Warten auf die neue Welt bedeutet, die in Christus – nicht in Jesus – eine Wirklichkeit ist. Christus gehört ganz der Ewigkeit an, und mit ihm die Auferstehung und das Leben. Das sind eschatologische d. h. jenseitige Größen, für den Glauben immer schon da, längst vor Jesus da, und doch trotz Jesus ihm fern und unerreichbar wie die platonischen Ideen dem Denken. Die Ewigkeit geht nun einmal nicht in die Zeit ein, Gott nicht in die Geschichte. Jesus ist nur die letzte Menschenmöglichkeit, sein Schicksal die handgreifliche Krisis, hinter welcher der nach wie vor verborgene Gott als ihre Voraussetzung erschlossen wird[1]).

Es muß noch auf eine andere Hauptform der dialektischen Theologie eingegangen werden, die sich zwar mit der eben kurz skizzierten berührt, ja verbindet, aber doch ihr eigentümliches Gepräge hat[2]). Die Zeit wird auch von ihr in einen ausschließenden Gegensatz zur Ewigkeit gestellt; aber es ist weniger die Aufhebung der Zeit und alles zeitlichen durch diese, worum sie sich dreht, als das Angesprochenwerden des Menschen von ihr her. Nicht die Krisis, sondern das Wort ist der Hauptbegriff dieser Theologie. Es ist durch die Propheten und abschließend durch Jesus und seine Apostel kund geworden; aber es hat mit der Geschichte und geschichtlichen Personen eigentlich nichts zu tun. Diese sind nur seine unpersönlichen Sprachrohre. Wie alle Gottesboten, so war auch Jesus der Empfänger objektiver, autoritativer Wahrheit, die wir als solche anzuerkennen haben im Glauben. Was er sonst gewesen ist und was er gewirkt hat in der Geschichte, ist nichts weiter als „geschichtliche Emballage". Vorbild, Heros usw. mag er sein, und mit ihm als solchem mag sich die Historie befassen. Für den Glauben kommt er nicht in Betracht; er ist in die Geschichte verstrickt und hat in ihr „Fiasko" gemacht. Der Glaube hat es nur mit dem von ihm vertretenen, aber an seine Person nicht gebundenen Gotteswort zu tun. Die ewige Wahrheit ist von ihrem Fundorte unabhängig, reine Sachlichkeit ist ihr Wesen. Sie geht uns im Glauben auf wie eine logische oder mathematische Wahrheit dem Denken gewiß ist, von der sie sich nur dadurch unterscheidet, daß sie nicht in der Vernunft begründet ist. Letzteres verkennt der „Rationalismus" mit seinem „idealen Christus"; aber Recht hat er mit der Behauptung,

[1]) Vgl. die Schriften Karl Barth's, bes. den „Römerbrief" 1924[3].

[2]) Es kann hier nicht auf alle Kombinationen und Modifikationen der dial. Theol. eingegangen werden (sie ist in einer fortwährenden Umbildung begriffen), sondern nur auf die beiden Grundformen.

daß der historische Jesus nicht der Christus des Glaubens ist. Insofern ist er dem Historismus vorzuziehen, der sich an jenen ersteren hält. Der göttliche Logos ist eine transzendente Realität. Es gibt wohl eine „Einbruchsstelle", aber kein wirkliches Eingehen der Ewigkeit in die Zeit, Gottes in die Geschichte. Am Rande der Zeit leuchtet die ewige Wahrheit auf. Und wie die Geschichte für die Begründung des Glaubens nicht in Betracht kommt, so auch nicht das Erleben des Glaubenden an ihr. Das „Wort" wird einfach gehört und geglaubt und zwar im „Geiste", dem Elemente des Zeitlosen. Persönliche Gründe für diesen Glauben gibt es nicht. Unsere Persönlichkeit wird dabei überhaupt eliminiert. Gott ist nicht nur das Subjekt des Redens, sondern auch des Hörens. So wird der Glaube ganz aus dem menschlichen Seelenleben herausgenommen wie sein Gegenstand aus der Geschichte[1]).

Das ist freilich eine Radikalkur gegen den im Relativen stecken bleibenden Historismus und Psychologismus. Daß man sich mit dieser Beiseiteschiebung des geschichtlichen Christus und der gläubigen Persönlichkeit nicht nur von der neueren Theologie, sondern auch von der Reformation und dem Urchristentum vollständig entfernt, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist schon mehrfach auf den Einfluß gewisser Philosophien auf die beiden Arten der dialektischen Theologie hingewiesen worden, nämlich der Hegel'schen Dialektik und des neukantischen Logismus[2]). Jene ist freilich nur auf dem Standpunkte der Immanenz verständlich und paßt so nicht zu der absoluten Transzendenz Gottes, welche die theologischen Dialektiker vertreten. Woher nehmen Letztere — so hat man gefragt — das Recht zu der Behauptung, daß das Gericht des weltfernen Gottes für uns in Gnade umschlägt? Es könnte doch vielleicht auch beim Gericht sein Bewenden haben. Ja nicht einmal daß es sich dabei um ein Gericht Gottes handelt und also ein Hinweis auf ihn damit gegeben ist, steht einwandfrei fest. Die Vergänglichkeit, Fragwürdigkeit und Nichtswürdigkeit des menschlichen Daseins, in dem es gesehen wird, kann doch auch zu einem gottlosen Pessimismus führen[3]). Wenn wir als Christen glauben, daß das Gericht, das wir

[1]) Vgl. hierzu Emil Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1921 und: Die Mystik und das Wort 1924 (hier die Christus-Auffassung S. 220ff).

[2]) Vgl. J. W. Schmidt-Japing: Die christolog. Anschauungen der dialekt. Theologie. Apologetisches Jahrbuch 1925, S. 104ff. H. W. Schmidt: Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialekt. Theol. 1927, S. 106f.

[3]) Vgl. P. Althaus: Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialekt. Theol. i. d. Zeitschr. f. syst. Theol. I, 773ff. H. W. Schmidt, a. a. O. S. 53ff.

erfahren, von dem Gott der Gnade ausgeht, so tun wir es in dem Blick auf den Einen, von dem es heißt, daß in seiner Person die göttliche Gnade erschienen ist. Daher stammt nach dem Evangelium die Erkenntnis der ewigen Wahrheit, welche die dialektische Theologie zu dem geschichtlichen Christus nur eine zufällige Beziehung haben, von dem überzeitlichen Logos dem Menschen (schon immer) wunderbar eingepflanzt werden läßt, alle Vernunfterkenntnis überbietend und doch in Analogie mit ihr zu denken, die auch dem Gebiete des Psychologischen entnommen ist. Es ließe sich zu diesem Vergleiche manches sagen; ich will hier nur hervorheben, daß dadurch der Glaube und seine Erkenntnis etwas merkwürdig Starres erhält[1]), während er doch nach evangel. Auffassung etwas ungemein Lebendiges ist als ein persönliches Ergreifen Gottes und Eindringen in ihn auf Grund des Ergriffenseins von ihm durch seine persönliche Selbsterschließung in Jesus Christus. Daher hier auch eine positive inhaltliche Gotteserkenntnis im Gegensatz zu jener abstrakten, immer nur mit Begriffen wie „das ganz Andere", das Absolute, Ursprung, Ewigkeit, Negation des Daseins usw. operierenden.

Es wird sich später noch Gelegenheit zu weiterer Auseinandersetzung mit dieser Richtung finden, wenn wir nun die Theologie, die an der geschichtlichen Offenbarung festhält, ins Auge fassen und in Fühlung mit ihr unserer Überzeugung Ausdruck geben.

Ich beginne mit einem Vermittelungsversuch zwischen beiden, nach welchem die Offenbarung zugleich und zunächst Verhüllung Gottes ist. Es wird da an die menschliche Niedrigkeit und sittliche Unfertigkeit Jesu, an seine Erfolglosigkeit und sein Kreuz, weiter an die geschichtliche Bedingtheit und historische Unsicherheit seines Lebens gedacht. Uns macht besonders dies Letztere Not. Von hier aus scheint die Gegenwart Gottes in Christus ausgeschlossen zu sein. Dennoch ergreift sie der Glaube. Er tut es aber nur durch das Ärgernis an ihm hindurch, das er überwindet. Sein Wesen ist beständige Spannung. Er ist ein Wagnis, ein Sprung, bei dem er immer wieder erst festen Grund unter sich bekommen muß. Darum kann es auch keinen bestimmten theologischen Ausdruck für die Christus-Tatsache geben, vielmehr nur auf das Ineinander von Exklusivität und Immanenz des Göttlichen im Geschichtlichen hingewiesen werden. Insofern gibt es nur eine indirekte Offenbarung Gottes[2]). – Daran

[1]) Wilh. Koepp: Panagape I, 27 ff.

[2]) Vgl. Paul Althaus: Theologie des Glaubens, in Zeitschr. f. syst. Theol. II, 281 ff; auch I, 766 ff.

ist ja gewiß etwas Richtiges. Die Gottesoffenbarung in Jesus Christus ist nichts Handgreifliches, unmißverständlich Gegebenes. Aber es scheint mir, daß hier doch immer noch ein zu starkes Gewicht auf die Verhüllung Gottes gelegt wird, während das Evangelium vor allem die Enthüllung betont. Daher die Unruhe des Glaubens, der nur ganz vorübergehend auf einen festen Grund kommt, um gleich wieder den Sprung in die Luft wagen zu müssen. Das ist ja gewiß vielfach sein Charakter in unserer gährenden Zeit; aber daß es das einzig Wahre ist, will mir nicht in den Sinn. In den urchristlichen Glaubenszeugnissen finde ich doch ein Zur-Ruhe-gekommensein in dem Gott, der den Menschen in Christus sein väterliches Antlitz zuwendet, kein ewiges Hin und Her zwischen dem Ärgernis an ihm und seiner Überwindung. Da heißt es: Ich weiß, ich bin gewiß!

Das ausschließende Verhältnis von Gott und Geschichte, Zeit und Ewigkeit, das hier nur ein Moment der Offenbarung bildet, während es in der Theologie der Krisis allein herrscht, ist nun jüngst prinzipiell bestritten worden durch eine eingehende und scharfsinnige Analyse der Begriffe Zeit und Ewigkeit. Es wird da auf die Zeit als vortheoretische Wirklichkeit zurückgegangen und ihr Wesen in dem nunc aeternum gefunden, in welchem die Vergangenheit, als vorgestellte — und anders existiert sie für uns überhaupt nicht — mitgesetzt ist. Entsprechendes gilt von der Zukunft. Die so verstandene Zeit ist nicht die Formbestimmtheit des Endlichen, als welche man sie zu nehmen pflegt, sondern ein vorformales Etwas, dem erst der Inhalt die Form gibt. Sie kann also ebenso Ewiges wie Endliches in sich fassen, Ewiges im Sinne des Vollzeitlichen. Ein solches Zeitwerden des Ewigen ist nun für unseren Glauben Tatsache, in Jesus Christus, und zwar speziell in dem Wunder seiner Auferstehung, neben dem auch seine eigenen Wunder und die in seiner Gemeinde erlebten hervorgehoben werden. In diesen übernatürlichen Tatsachen bricht die Ewigkeit in die Zeit herein[1]). — Ich lasse dahingestellt, ob die hier entwickelte Theorie von Zeit und Ewigkeit einwandfrei ist. Jedenfalls wird der „etwas massive" Supranaturalismus[2]), auf welchen diese „Theologie der Geschichte" hinausläuft, von den heutigen Vertretern einer geschichtlichen Offenbarung im allgemeinen nicht geteilt. Sie können den Glauben nicht so direkt und äußerlich auf die Tatsache der Auferstehung Christi gründen, sie ist ihnen auch gar keine geschichtliche Gegebenheit, vielmehr sind nach ihnen lediglich die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode bezeugt.

[1]) Vgl. H. W. Schmidt: Zeit und Ewigkeit 1927. [2]) Vgl. a. a. O. S. 326.

Diese haben ihnen allerdings eine fundamentale Bedeutung für die christliche Religion, weil durch sie der Glaube der Jünger wiederbelebt worden ist, der durch den Kreuzestod Jesu ins Wanken gekommen war. Aber es handelt sich bei ihnen doch nicht um grobsinnliche Vorgänge, die eine naturhafte Auferstehung voraussetzen, sondern um innere Erlebnisse, wie das ursprünglichste Zeugnis davon, das des Paulus, beweist[1]). Und diese hingen mit den Eindrücken zusammen, welche Jesus in den Seinen hinterlassen hatte. Das ist jüngst besonders auch mit Bezug auf die erste Erscheinung, die dem Petrus zuteil ward, hervorgehoben worden. Wir aber, denen solche besonderen Erfahrungen versagt sind, können der durch sie den Aposteln geoffenbarten Wiederbelebung und Erhöhung Jesu erst recht nur dann persönlich gewiß werden, wenn wir „die Herzensgeschichte" mit erleben, welche für die ersten Jünger zu den Ostererlebnissen geführt und in ihnen sich vollendet hat[2]).

So denken heute viele, die weder die Flucht des Glaubens aus der Geschichte Jesu und dem persönlichen Erlebnis an ihr mitmachen noch ihn einfach auf das wunderhafte Faktum seiner Auferstehung gründen noch den lebendigen Herrn leugnen können. Wenn sie sich aber zu diesem bekennen, so sehen sie ihn in dem Bilde, das wir von seinen Erdentagen bis zum Kreuze haben. Was wäre der Erhöhte ohne dieses Bild? Ein Schemen!

Unter den Zügen des Bildes Jesu, die dem Glauben einen Halt bieten, ist der ergreifendste seine Sünderliebe. Er tritt in den neuesten historischen Arbeiten über ihn ganz zurück hinter dem Propheten der Weltwende, wiewohl Jesus die Errettung des Verlorenen als den Zweck seines Kommens bezeichnet hat. Wenn wir nur die Erzählungen vom Gichtbrüchigen, von der Sünderin, vom Zachäus usw. hätten, wir kennten ihn; denn wir sähen ihm ins Herz. Dieser Liebe verdankt er die wenigen greifbaren Erfolge seines Lebens: sie erlöst Menschen von ihrer Sünde und Schuld und verbindet sie sich damit für immer. Dieser Zug seiner Erscheinung hat sich seinen Jüngern unauslöschlich eingeprägt, er hat sie nach ihrem Falle wieder aufgerichtet; in diesem Bilde ist er ihnen erschienen, hat er auch den Paulus „ergriffen". — Und sie alle waren gewiß, daß es Gottes Liebe war, die sie in Jesus um-

[1]) Vgl. 1. Cor. 15 1 ff. Gal. 1 15 f. 2. Cor. 4 6.

[2]) Vgl. hierzu bes. G. Wobbermin: Wesen und Wahrheit des Christentums, 1925, S. 280 ff. — Althaus in d. Zeitschr. f. system. Theol. II, 312. — Em. Hirsch: Jesus Christus der Herr, 1926, S. 36 ff.

fing. Sie hatte er ihnen in seinem Leben und Sterben abgebildet. Seine herrlichsten Gleichnisse drehen sich um sie[1]). Darin gipfelt seine Gottesoffenbarung. Es wird zwar gesagt, Jesus habe die Gottesidee des Judentums im wesentlichen geteilt, nur mehr Ernst damit gemacht[2]). Merkwürdig nur, daß das Urchristentum es als etwas unerhört Neues empfand, daß Gott so gnädig gegen uns ist! Ein bedeutender Kirchenhistoriker wird Recht haben mit der Behauptung, daß in diesem Punkte das Christentum sich von allen anderen Religionen unterscheidet[3]). Der furchtbar Heilige, den Jesaja schaute, der gerechte Richter, an den das Judentum glaubte, enthüllt sich hier als „Vater", als die auf die Menschen grade in ihrer Gottesferne und Gottwidrigkeit gerichtete Liebe. — Jesus ist sich bewußt gewesen, mit diesem Gott in einzigartiger Gemeinschaft zu stehen. Aus ihr heraus hat er ihn bezeugt, und sie hat ihn zum Sünderheiland gemacht. Es ist bezeichnend, daß Mth. 11 hinter den Worten: „Alles ist mir anvertraut von meinem Vater usw." das andere steht: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid usw."

Nahmhafte neutestamentl. Forscher halten, wie schon gesagt, das alles nicht für die Hauptsache an Jesus. Sie sehen in ihm vor allem den Herold des demnächst plötzlich hereinbrechenden Gottesreichs, der die Menschen vor die Entscheidung stellt[4]), der, mit den Kräften der zukünftigen Welt geladen, sie ausströmen läßt, ziellos, planlos, nicht um auf Erden etwas zu ändern, nicht um den Menschen zu helfen in ihren Nöten, sondern nur um ein Fanal aufleuchten zu lassen, das auf das bevorstehende Weltende aufmerksam macht[5]). Ich halte dieses Jesusbild für verzeichnet. Er hat nicht nur das Werk des Täufers in anderer Form fortsetzen wollen, ist sich vielmehr bewußt gewesen mehr zu sein als er und überhaupt ein Prophet. Er ist der Geistgesalbte, der die Heilszeit eröffnet, er ist der Erfüller. „Heute ist dieses Schriftwort erfüllt", „heute ist diesem Hause Heil widerfahren". In ihm und den Wirkungen, die von ihm ausgehen, ist die Gottesherrschaft bereits angebrochen[6]). Die Bußpredigt und die Gerichtsdrohung werden überboten durch die Gnadenbotschaft. „Das Himmelreich ist gleich einem

[1]) Vgl. Luk. 15, 1 8 9 ff. Mth. 18 21 ff.
[2]) Vgl. Rud. Bultmann: Jesus S. 127 ff. 184 ff.
[3]) Karl Holl: Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925, S. 16 ff.
[4]) Bultmann a. a. O. S. 28 ff.
[5]) Martin Dibelius: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, S. 48 f. 52 f. [6]) Mth. 11 2 ff. 12 28.

Könige, der mit seinen Knechten abrechnen wollte und einem seine große Schuld erließ, nun aber auch die gleiche Vergebungsbereitschaft von ihm erwarten durfte. Auf diese innern Güter, Antriebe, Kräfte und die Gemeinschaft in ihnen beziehen sich wohl auch andere Gleichnisse[1]).

Ich habe im Gegensatz zu der einseitig eschatologischen Auffassung Jesu und seines Evangeliums besonders die Heilsgegenwart in ihm betont, deren der christl. Glaube gewiß ist. Jesus hat natürlich auch von der erwarteten Heilszukunft geredet, er hat es getan in den Formen der jüdischen Apokalyptik, übrigens mit großer Zurückhaltung. Wenn das aber alles oder auch nur die Hauptsache wäre, dann hätten die „Schwärmer" ihn richtig erfaßt, aber nicht die großen Zeugen und Reformatoren, denen er der Eröffner eines neuen Verhältnisses zu Gott, der Weg zum „Vater", der Mittler der Versöhnung war. Uns sind die eschatologischen Aussagen Jesu und des Urchristentums die geschichtlich gegebene Einkleidung des Gedankens der Vollendung des Heils, der dem Christentum allerdings wesentlich ist. Wenn man diese Auffassung als unhistorisch verwirft, so gebe ich die an ihr geübte Kritik zurück, indem ich darauf hinweise, daß die neuesten Schriften über Jesus nur in anderer Art dasselbe tun. Nach ihnen ist nämlich die „ganze zeitgeschichtliche Mythologie" nur Ausdruck dafür, daß es immer letzte Stunde, Entscheidungszeit ist[2]). Wir kommen um die Unterscheidung zwischen Schale und Kern nicht herum. Es fragt sich nur, worin man den Hauptinhalt des Christentums sieht und zu sehen hat. Ich finde ihn mit anderen in der „unaussprechlichen Gabe", die Jesus bringt, ja die er ist[3]), und die den Menschen zur Hingabe ebenso befähigt wie verpflichtet. Wenn jetzt von manchen immer nur die Inanspruchnahme des Menschen durch Gott, sein Vor-die-Entscheidung-gestelltsein betont wird[4]), so sehe ich darin eine Gefahr für das Christentum als Erlösungsreligion.

Freilich die Tatsache, daß einmal irgendwo jemand gelebt hat, der der Menschen Sünde und Leid auf dem Herzen getragen und sein Leben daran gesetzt hat sie davon zu erlösen, der sich auch bewußt war von Gott dazu gesandt zu sein und ihm nahe zu stehen wie kein anderer, kann allein unseren Glauben an Gottes Liebe und Gnade nicht begründen. Und ebensowenig vermag das das urchristl. Zeugnis von

[1]) Z. B. Mth. 13 3 ff. 44 ff. Vgl. auch Röm. 14 17. 1. Cor. 4 20.
[2]) Vgl. Bultmann a. a. O. S. 50. M. Dibelius a. a. O. S. 64 f.
[3]) 2. Cor. 8 9. 9 15.
[4]) Vgl. bes. die Schriften von Gogarten und Bultmann.

der Heilsbedeutung des Lebens und Sterbens Jesu, von seinem Ursprung in Gott und seiner Erhöhung zu ihm, so lange es uns äußerlich bleibt. Man mag dann die Jünger beneiden, daß sie seine Gegenwart erlebten, während er einem so ferne ist. Man fragt vielleicht auch mit einem heutigen Theologen: Was hat die Vergebung meiner Sünden denn mit ihm zu tun[1])? In seinem Munde muß diese Frage allerdings befremden; aber richtig ist, daß die Geschichte Jesu und ihre Deutung im N. T. an und für sich noch keine Bürgschaft des Heils ist. Sie muß uns persönlich zur Offenbarung Gottes werden durch die Wirkungen, die von ihr auf unser Herz und Gewissen ausgehen. Sonst ist sie uns ein hervorragender, vielleicht der höchste Punkt der Religionsgeschichte oder wir nehmen sie nur autoritätsgläubig als die Gnadenoffenbarung Gottes hin. Letzteres wird jetzt allerdings auch von evang. Theologen als das einzig Wahre hingestellt. Wir haben uns einfach dem Spruch der Offenbarung zu beugen. Daß er sich an und in uns als solche erweist, ist nicht nötig, ja es ist gefährlich darauf Wert zu legen. Das ist Psychologismus und also eine Verirrung, die mit dem Historismus zu gleichen Paaren geht. Ich muß gestehen, daß mir das Sturmlaufen gegen religiöse Erfahrung unverständlich ist. Wie soll Gott denn anders an uns herankommen, als daß er durch geschichtliche Vermittelungen unser Inneres ergreift und auf sich richtet? Wenn man uns dem gegenüber auf eine rein objektive und so für wahr zu haltende Offenbarung verweist, so steht das nicht nur im Widerspruch zu der neueren Theologie, sondern auch zu den neutestamentl. und reformator. Schriften, die den Glauben persönlich begründet denken durch die innere Überführung von der Wahrheit des Evangeliums, durch die Erfahrung der Gnade. Wenn man von solchem relig. Erlebnis nichts wissen will, dann ist die einzige Rettung vor der Gesetzesreligion, daß man mit dem Reden auch das Hören ganz Gott überläßt[2]). Und dann wird, wie treffend bemerkt worden ist[3]), die Offenbarung zu einem göttlichen Selbstgespräch.

Nach unserer Überzeugung hat Gott das Wort, das er den Menschen zu sagen hat, in ein wunderbares Menschenleben gefaßt, hat er sich ihnen so persönlich bezeugt und ihr Vertrauen auf sich gezogen. Und dieses Wort ist keine Vergangenheit, sondern bleibende Gegenwart. Be-

[1]) Bultmann: Zur Frage der Christologie in: Zwischen den Zeiten V (1927) S. 53. Vgl. Hirsch in d. Zeitschr. f. system. Theol. IV (1927) S. 636.

[2]) Vgl. z. B. Em. Brunner: Philosophie und Offenbarung, 1925, S. 51.

[3]) Von H. W. Schmidt a. a. O.

zeugt von denen, die ursprünglich seine heilsame Wirkung erfuhren, ist es durch die Zeiten gegangen bis auf unsere Tage, immer wieder persönlich erlebt und aus persönlichem Erleben heraus verkündigt und von denen, denen es zu Herzen ging, geglaubt und dann auch als Kraft neuen Lebens erfahren. So wird der Zeitraum, der zwischen uns und Jesus liegt, überwunden. Die geschichtliche Vermittelung hindert nicht die Unmittelbarkeit zu Gott, weil er selbst in Jesus Christus und dem Evangelium von ihm wirksam gegenwärtig ist. Das ist doch kein Historismus und Psychologismus! Man sagt jetzt immer wieder, daß das, wovon wir hier reden, etwas Menschliches, nur Allzumenschliches ist. Wir kämen dabei nicht aus uns selbst heraus, es sei ein vergeblicher, ja dreister Versuch der Annäherung an Gott usw. Von dieser Kritik können sich diejenigen, gegen die sie gerichtet ist, nicht getroffen fühlen. Wie es der zeitüberlegene Lebensgehalt Jesu ist, der uns in seiner Geschichte anspricht und ergreift, so sind auch die Erlebnisse, in denen es zum Glauben kommt, von eigener Art, überempirisch begründet und darum auch das natürliche Gefühlsleben und die gewöhnliche Erfahrung übersteigend, „transzendental". Andrerseits sind wir doch aber auf die Geschichte, als die Erscheinung des Ewigen in der Zeit angewiesen, wenn wir nicht entweder vor dem unbekannten Gott uns stumm beugen oder Gott in uns selber finden sollen. Dieses der Weg der Mystik, welche die Grenze zwischen Gott und Mensch verwischt und in überschwänglichen Gefühlen zerfließt. Jenes der Weg der neuesten Theologie, welche beide nicht schroff genug von einander trennen kann und uns daher nur den abstrakten Gedanken an ein Absolutes jenseit der Grenze übrig läßt, vor dem wir in unserer Endlichkeit vergehen. Als ob das Christentum uns nicht grade über diese Gottesferne und Furcht hinausführen wollte durch den Glauben an die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus, dessen Menschheit „der Spiegel des väterlichen Herzens Gottes" war, und der uns daher die Gemeinschaft mit ihm eröffnet hat! Was aber die Aneignung der Christustatsache im Glauben betrifft, so ist sie zwar ein Werk Gottes an uns, aber doch kein uns ausschaltendes, vielmehr durch die Eindrücke und Einflüsse, die wir seiner geschichtlichen Offenbarung verdanken, vermitteltes. Es ist gar nicht einzusehen, weshalb diese inneren Vorgänge nichts mit Gott zu tun haben sollen. Wir meinen doch nicht, daß wir durch bloßmenschliche Gemütsbewegungen zu ihm kommen, sondern daß er durch Christus uns ans Herz greift und uns zum Glauben bewegt. Das Innerlichbegründet- und das Gottgewirktsein des Glaubens

schließt sich nicht aus. Im Gegenteil kann nur so ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch gestiftet werden.

Ich mußte auf die subjektive Seite der Sache eingehen, weil sie jetzt ganz ungebührlich unterschätzt, ja diskreditiert wird, und weil ohne sie auch die objektive nicht zu haben ist. Das ist der Sinn des Glaubens an den heil. Geist, dessen Bedeutung für die Lösung der Christusfrage mit Recht betont wird[1]), daß Gott durch seine geschichtliche Offenbarung und ihre Fortwirkung in der christl. Gemeinde sich uns selbst mitteilt und zu erfahren gibt. Dadurch kommen wir überhaupt erst in die Lage, jene Offenbarung als solche zu erkennen und uns zu ihr zu bekennen, die ihrerseits wieder die Voraussetzung unseres Gotterlebens bildet[2]).

Zum Schlusse soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß der göttliche Geist, von dessen Heilswirken eben die Rede war, auch den Menschen Jesus zum Offenbarungs- und Erlösungsmittler gemacht hat. In diesem Sinne reden wir von der Immanenz Gottes in ihm. Das ist das Prinzip der Christologie hervorragender Dogmatiker der Gegenwart[3]), einer Christologie, die weder das Göttliche verdinglicht noch den Menschen vergöttlicht, vielmehr in der gottbegründeten persönlichen Einheit zwischen ihm und seinem Erwählten und in der Behauptung derselben durch restlose Hingabe an den ihn immer tiefer ins Leiden hinabführenden Gotteswillen das Geheimnis der Person Jesu sieht. Es gibt keine höhere Gottesoffenbarung als die in der gotterfüllten, ihm ganz zu Dienst ergebenen Persönlichkeit. Wer das für Heroenverehrung erklärt, mag es tun: wir meinen es jedenfalls anders. Wir lassen Gott den Schöpfer seinen ewigen Liebeswillen zum tiefsten Grunde und zur Triebkraft eines Menschenlebens machen, das bei aller Kürze und scheinbaren Vergeblichkeit doch ohne Gleichen dasteht in der Geschichte, vor dem die größten Geister sich gebeugt, in dem aber auch die Geringsten ihr Heil gefunden haben und fortwährend finden. Er ist uns kein auf Erden wandelnder Gott, auch keine Verbindung von göttlicher Substanz und menschlicher Natur; wohl aber ist er uns die Verkörperung des „Gott für uns".

[1]) Vgl. Erich Schaeder: Das Geistproblem der Theologie, 1924. Rob. Winkler: Das Geistproblem in seiner Bedeutung usw. 1926.

[2]) Vgl. den „religionspsychologischen Zirkel" G. Wobbermins in seiner „Systematischen Theologie usw." 1913/25.

[3]) H. H. Wendt und R. Seeberg.

Zum 2. Referat über die Christusfrage der Gegenwart hat D. Gerh. Heinzelmann (Basel) das Wort:

Hochansehnliche Versammlung!

Sie werden es verstehen, wenn ich gerade bei diesem Thema auf ein Korreferat im strengen Sinne verzichte. Die Christusfrage ist die Frage, der gegenüber die persönlichste aller Entscheidungen gefordert ist. Und sie ist die Frage, an der die eigene Theologie mit ihren letzten inhaltlichen und methodischen Voraussetzungen offenbar wird. Dann aber ergibt sich, daß hier der Auseinandersetzung am besten gedient ist, wenn jeder selbst, so gut oder schlecht er es vermag, der Sache ins Auge sieht.

* *

Über die Christusfrage der Gegenwart sollen wir handeln. Ich sehe den Sinn dieser Themastellung, wie der Herr Vorredner, nicht in der Vorführung von allerlei modernen Jesusbildern, sondern, dem Gedanken des Theologentages entsprechend, in dem Eintreten in die systematisch-theologische Bewältigung des Christusproblems, die wir in unserer geistigen Situation versuchen können.

Da wird es denn von Nutzen sein, daß wir uns zuerst in aller Schärfe das Problem selbst vor Augen stellen, um das gerungen wird. Die Christusfrage: — das heißt nicht die Jesusfrage. Wohl gibt es auch eine Jesusfrage. Es ist die uns allen wohl bekannte: Wer war Jesus? Was wollte Jesus? Was kann uns Jesus heute sein? Man kann über diese Frage reden wie über die Frage: Wer war Plato? Was dachte Plato? Was kann uns Plato heute sein? Aber mit alle dem braucht die Christusfrage garnicht berührt zu werden. Denn die Christusfrage ist spezifisch theologisch zu verstehen, es ist die Gottesfrage, die sich in ihr verbirgt. Oder sagen wir es unmißverständlich: Es ist die alte christologische Frage, die im Dogma von der Gottmenschheit des Erlösers ihre Beantwortung für ein früheres Geschlecht von Christen gefunden hat. Oder, wenn die Gottesfrage nur im Glauben gelöst werden kann, wovon nicht abgegangen werden darf — es ist die Glaubensfrage gegenüber der Person Christi, um die es sich handelt. Der Boden, auf dem wir uns bewegen, ist also erstmalig ganz fest abgezirkt. Jenseits bewegen wir uns von aller bloß humanistischen, bloß schöngeistigen, bloß aufklärerischen, bloß historistischen Betrachtung. Der ganze Ernst, der in der Frage nach dem einen, wirklichen, wahrhaftigen Gott liegt, er tritt uns gleich an der

Schwelle unserer Erwägungen entgegen. Jesus Christus interessiert uns hier, weil wir nach Gott verlangende, um Gott ringende, an Gott leidende Menschen sind.

Aber was heißt „Glauben"? Was „Glauben an Christus"? Man weiß, wie vieldeutig die Formel ist, wie sie eigentlich und uneigentlich verstanden wird. Im Fragen nach Gott kann vieles, ja alles von Bedeutung werden. Wir sind nicht zur klaren Erfassung unseres Problems gelangt, wenn wir es nicht noch deutlicher machen können. Ich gehe darum noch einen Schritt weiter. So selbstverständlich es ist, daß die Christusfrage sich erst diesseits des Glaubens erhebt, so muß sie auch diesseits des Glaubens noch genauer präzisiert werden. Das geschieht aber dadurch, daß wir uns an die Tatsache erinnern lassen, daß mit dem Hinweis auf die Person Jesu von Nazareth die Gottesfrage für die Christusgläubigen in ein entscheidendes Stadium getreten ist. Die Christusfrage war für die Apostel wie für die Väter des Dogmas, nicht weniger wie für die Reformatoren die Entscheidung der Gottesfrage. In der Verbindung von Christusfrage und Gottesfrage lag für sie ein Abschließendes. Es gibt nicht viele Christusse, sondern den EINEN. So wie es Luther in der an seinen Freund Spalatin gerichteten Auslegung von Joh. VI, 37 ausdrückt: „audis absolutam sententiam: neminem nisi per Christum ad patrem venire"[1]). Oder um einen noch Größeren reden zu lassen, so wie Paulus schreibt: „Wir haben einen Gott den Vater — und einen Herren, Jesus Christus. (1. Kor. 8 6.)

Damit eröffnet sich innerhalb dieser absoluten Sphäre eine genauere Bestimmung des Glaubens an die Person Jesu.

a) Der also mit Gott zusammengedachte Jesus ist der Christus. Was das heißt, bleibt auf dem Boden der biblischen Religion nicht zweifelhaft. Die geglaubte Messianität Jesu führt mitten hinein in die Sondergeschichte, die Gott mit seinem Offenbarungsvolk durchgeführt hat. Im Christus gipfelt sich für die erste Gemeinde der ganze Ertrag der alttestamentlichen Geschichte auf, und eröffnet sich der Ausblick in den Abschluß der Geschichte. Der Christus ist der Kommende. Die eine, für das glaubenslose Auge rätselhafte, schicksalshafte Linie der Führung Gottes mit der Menschheit wird sichtbar. Der Christus spaltet die Geschichte. Nicht überall also kommt es zu ihrer Vollendung, sondern in diesem Zuge der Weltgeschichte, der über den EINEN führt, in dem die Menschheit gesegnet ist.

[1]) L. Enders, M. L.' Briefw. I, 417: De Wette, I, 226.

b) Der Christus ist der *Handelnde*, der Beauftragte. Man kann ihn nicht als Symbol verstehen, nicht als bloße zeitlose Darstellung des Zeitlosen nehmen, so wenig wie als Spezialfall für ein allgemeines Gesetz. Er hat ein Werk und treibt ein Werk, das Werk Gottes. Sein Werk ist Erlösung. Erlösung aber nicht durch etwas, was von seiner Person ablösbar wäre, nicht durch Gedanken über Gott, nicht durch etwas Dingliches, durch Blut etwa, sondern durch den Einsatz seiner von ewigem Geiste geheiligten Person. Durch ihn, aber das heißt in ihm kommt die erlösende Macht Gottes in die Welt. Darum ist er der *Weg*; d. h. nicht, er zeigt ihn nur, so wie der Wegzeiger den Weg zeigt, damit man auf dem Weg wandele. Er *ist* der Weg. Auf ihm selber stehen wir, in ihm selber wandeln wir. Er in *persona* ist uns gemacht zur Weisheit von Gott, und zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Christologie treiben heißt: den Christus als persönlichen Wirker Gottes verstehen lernen. Sein Werk aber findet seinen zusammenfassenden Abschluß im Kreuz, und seinen weltumspannenden Möglichkeitsgrund in der Auferstehung.

In diesem Doppelten: daß in dem Christus die Geschichte Gottes mit der Menschheit zu ihrer *Vollendung* kommt, und daß sie in *ihm*, d. h. in seiner wirksamen Person zur Vollendung kommt, ruhen alle christologischen Probleme beschlossen, ruht vor allem das Problem der Einzigartigkeit Jesu, wie das Problem seiner Einheit mit dem Vater im Untergrunde.

Ermißt man den Umfang dieses Problemkreises, so darf man sagen, daß er bis an die letzten spekulativen Fragen überhaupt reicht. Wer will hier dem Denken Schranken ziehen? Es sei denn, daß im Verständnis der Gabe des Christus selbst die feste Grenze gegen eine unerlaubte Spekulation liegt. Man hat im Blick auf Grenzüberschreitungen der Christologie das Wort gehört: „Wir sind der Christologie müde bis zum Überdruß". Aber es gilt zu erkennen, daß Christologie ja nicht nur das Ausspinnen der Glaubensaussagen über Christus bis zur unanschaulichen Konstruktion bloßer Begriffe ist, sondern daß Christologie zu allererst die Aussage des Glaubens über die beiden von uns hervorgehobenen Sachzusammenhänge ist: Die Bindung der Erlösungsgeschichte an die einmalige Christusgestalt und die Bindung an sein Personleben als wirkendes. Behält man das im Auge, so wird man urteilen müssen: Christologie ist und bleibt das Herzstück aller Dogmatik, weil das Herzstück aller christlichen Verkündigung.

* *

Was wir bisher feststellten, war von rein phänomenologischer Bedeutung. Das heißt, man kann zugestehen, daß für den christlichen Glauben an Christus das Dargelegte entscheidende Wichtigkeit hatte und hat, auch wenn man mit entschlossener Gebärde diesen Glauben ablehnen muß. Einen Glauben verstehen, heißt ja noch nicht, ihn wählen.

Allein, wir können nicht bei der phänomenologischen Betrachtung stehen bleiben. Die Christusfrage kommt auf uns mit dem unmittelbaren Anspruch zu: Wer saget denn ihr daß ich sei? Und da ist in unserer Lage die Zustimmung zu dem Dargelegten wahrhaftig nicht einfach. Die ganze Not unserer Gegenwart stürmt hier auf uns ein. Sie ist, so weit ich sehe, eine dreifache.

1) Uns ist die Wahrnehmung dessen, was Christus war, schwankend geworden. Die historische Kritik hat uns das Bild des geschichtlichen Jesus zerstört. Sie hat vor allem den Zentralpunkt verdunkelt. War Jesus der Messias? Wollte er es sein? Man kann die Messianität Jesu nicht mehr zu den historisch unbestrittenen Zügen seines Bildes rechnen. Sie erscheint als urchristliche Dogmatik. Was soll man dann bez. der historischen Sicherheit anderer überlieferter Züge des neutestamentlichen Jesusbildes erwarten? Von seiner Sündlosigkeit? Von seinem Anspruch, der Weltenrichter zu sein? Von der Gründung einer Gemeinde? Wellhausen hat zudem auch noch bestritten, daß wir Jesu lebendige Frömmigkeit wirklich erkennen könnten. Bleibt seine Spruchweisheit. Sie aber reicht, kritisch reduziert, nicht mehr hin, um uns verläßliche Blicke in Jesu Herz tun zu lassen. Wie aber ist dann fürderhin die Beugung in Ehrfurcht vor einem Bilde möglich, das gar nicht in historischer Treue und Menschlichkeit vor uns steht? Ich brauche nicht uns allen Bekanntes weiter auszuführen.

2) Dazu kommt ein Zweites. Die Erkenntnisse der Religionsgeschichte drängen mit schier übermächtiger Gewalt zu der These: Es ist eine Ebene, auf der sich der ganze religiöse Prozeß abspielt. Die Einheit der Religion ist zum Axiom geworden. Unerträglich will es uns scheinen, eine heilige von profaner Geschichte zu scheiden. Alle Religionsgeschichte ist heilige und unheilige Geschichte zugleich. Eine Offenbarung, eine immer neu sich vollziehende Sinngebung des nie völlig und adäquat zu erfassenden Sinngrundes und Sinnabgrundes vollzieht sich vor unseren Augen. Man braucht hier keineswegs die Unterschiede zu leugnen, keineswegs auf Normierungen zu verzichten. Es ist nicht alles qualitativ gleich. Aber es ist nicht spezifisch von

einander geschieden. Es ist, auf die letzten Bildekräfte gesehen, ein und derselbe Prozeß. Eine Zerreißung, wie sie in der kirchlichen Christologie statt hatte, darf einfach nicht zugestanden werden. Die Parallelen verbieten es und nicht weniger das Verlangen nach einem einheitlichen Aspekt der Geschichte.

Paul Natorp hat in seiner Studie über Dostojewski (Diederichs, Jena 1923, S. 27) dem einen ehrlichen Ausdruck verliehen, wenn er schreibt: „Dieses geozentrische (die Erde in den Mittelpunkt stellende) und infolgedessen (sic!) christozentrische (Christus in die Mitte stellende) Christentum aber hat heute keinen möglichen Bestand mehr und kann ihn nie wiedergewinnen für den, dem diese zeit-räumliche Einschränkung nicht mehr gilt; für den schon „Menschheit" weit mehr umfaßt als die paar Jahrtausende Christentum und allenfalls noch Judentum und Islam, dem alles Menschliche, aber auch alles Unter- und Übermenschliche unter ... der Schaffensmacht der göttlichen Liebe steht". Natorp setzt an die Stelle die Unmittelbarkeit des gelebten Augenblickes jedes Lebendigen — und alles ist ja lebendig — zu Gott, um mit diesem Bekenntnis die Enge einer bestimmten historischen Ausprägung des Gottesglaubens zu überwinden.

3) Das Dritte ist endlich die dogmatische Schwierigkeit, die entsteht, wenn wir den Gedanken eines „Gottmenschen" denken sollen. Heute heißt es nicht mehr wie zu Zeiten eines David Friedrich Strauß, „die Idee liebt es nicht, ihre ganze Fülle in ein Exemplar der Gattung auszuschütten", heute sind es die Belange der Jenseitigkeit Gottes selbst, des finitum non capax infiniti, wie wir schon hörten, oder die Sorge, daß sich die wahre Theokratie in eine Dämonologie verwandele (P. Tillich), wenn sich der Glaube an eine zeitgeschichtlich bedingte, für ihre Zeit vielleicht durchaus kairos-artige, aber keineswegs für alle Zeiten zu verabsolutierende Größe heftet. Muß nicht die Theonomie sich in Heteronomie verkehren? — Oder wieder anders: kann im Interesse eines reinen Monotheismus die Verdopplung des Gegenstandes der Anbetung geduldet werden? Ist und bleibt es nicht, wie Joh. Weiß geurteilt hat, „eine verhängnisvolle Fügung", daß „der Messiasgedanke schon im Leben Jesu dann vollends nach seinem Tode mit der Person Jesu eine unlösbare Verbindung eingegangen ist"? (Urchrist. 365.) Wir stehen vor der Krise aller Christologie. Die Frage lautet ehrlich so: Ist nicht die Verkündigung Jesu als des Messias die erste grundlegende Verderbnis seiner ihm aufgetragenen Mission?

Es verbietet sich natürlich, im Rahmen eines Vortrages auf diesen

dreifachen Fragenkomplex ausführlich einzutreten. Dennoch kann ein Wort dazu nicht unterlassen werden, denn gerade hier liegen die Gegenwartsnöte, mit denen wir es zu tun haben. Also in aller Kürze nur dies:

Zum ersten Punkt! Christusglaube und historische Kritik. Ich habe den Eindruck, daß alle Bemühungen um eine saubere methodologische Scheidung hier nicht zum Ziele führen. Das begehrte „sturmfreie Gebiet" will sich nicht abgrenzen lassen, und – füge ich hinzu – soll sich auch nicht abgrenzen lassen. So ist die Freude über die kritische Zersetzung des Jesusbildes im Interesse einer Befreiung von dem Christus „κατὰ σάρκα" eine schlechte Freude, wenn man glaubt, dafür das Zeugnis des Apostels Paulus als „das absolute Wort Gottes" eintauschen zu können. Denn dieser Paulus meinte mit dem Christus κατὰ σάρκα etwas anderes. Er meinte nicht die geschichtliche Gewißheit um diesen Jesus, seine Sündlosigkeit und messianischen Ansprüche, von anderen geschichtlichen Einzelheiten nicht zu reden, er meinte die falsche Beurteilung der Knechtsgestalt Jesu. Oder um ein anderes zu nennen: So ist die Hoffnung trügerisch, der historischen Kritik von vornherein den Stachel auszubrechen, indem man der Historie eine transzendentale Idee unterschiebt, die nichts mit der Erfassung geschichtlicher Wirklichkeit zu tun haben soll. Wahre Geschichtsforschung wird das immer von sich abweisen. Ebensowenig läßt sich ein Verbot aufrichten, bis hierher darf die historische Kritik gehen und nicht weiter. Ebensowenig wird der Glaube sich gebieten lassen, nur zu den Feststellungen der Historie religiöse Wertungen hinzuzufügen. Weder darf die historische Kritik in Hörigkeit vom Christusglauben, noch umgekehrt der Christusglaube in Hörigkeit von der historischen Kritik geraten. Beide stehen nicht in Subordination zu einander. Beide ringen um ein und dasselbe Objekt. Der Ausgang aber des Kampfes ist noch garnicht entschieden. Er wird vorläufig nur in der Seele jedes einzelnen Forschers entschieden.

Dabei läßt sich dann aber nur zeigen, nicht, wie Christusglaube und historische Kritik überhaupt zu einander sich verhalten, sondern wie bei einem ganz bestimmten glaubensmäßigen Erfassen des Objektes die Auseinandersetzung mit der Kritik erfolgt. Hat der Christusglaube überhaupt Möglichkeiten, sich den zersetzenden Resultaten der Kritik zu entziehen? Man wird auf ein Doppeltes hinweisen dürfen. Einmal:

Die historische Kritik, sofern sie Maßstäbe rein immanenter Art

anlegt, steht unter einem bestimmten weltanschaulichen Einfluß. Mich wundert, daß in unserer jüngsten Phase der Theologie zwar Orthodoxie, Pietismus und Liberalismus einer scharfen Kritik unterzogen sind, aber noch nicht die weltanschaulichen Voraussetzungen der zur höchsten Technik entwickelten historischen Kritik. Sofern dieselbe zu einwandfreier Wirklichkeitsbestimmung führte, wird sich ihr niemand entziehen können, aber sofern sie weltanschaulich ist, bedarf sie selbst der Kritik.

Zum andern: Der Glaube kann von sich aus keine historische Wirklichkeit postulieren. Aber er kann geschichtliche Wirklichkeit *sehen*. Glaube ist selbst höchster Wirklichkeitsinstinkt. Wir schließen nicht aus Glaubenserfahrungen auf einen möglichen Christus. Aber wir sehen im Glauben an dem bezeugten Christus die von Gott ihm gestellte Aufgabe. So ist z. B. die Erkenntnis der sittlichen Eigenart Jesu nur dem möglich, der die Wahrheit des Gehorsams Jesu gegeüber dem göttlichen Willen erkannt hat. Wohl gibt es eine anfangende Wahrnehmung Christi auch vor dem Glauben, denn es gibt vor dem Glauben sittliches Bewußtsein und Gottesahnung. Aber abschließendes Erkennen Jesu, Wirklichkeitserkenntnis der Person Jesu gibt es nur im Glauben. Eine solche Wirklichkeitserkenntnis aber wird der Glaube unentwegt jedem anderen Bilde Jesu als richtig entgegenstellen.

Nur muß hier das Zwiefache hinzugefügt werden. Die Erkenntnis der Wirklichkeit Jesu im Glauben ist nicht zu verwechseln mit der Behauptung der Richtigkeit von historischen Einzelheiten. Es geht um den Grundwillen Jesu, nicht um die Treue einzelner Worte und Begebenheiten. Und sodann: Die Erkenntnis der Wirklichkeit Jesu ist nur möglich von seiner Vollendung, d. h. aber von dem Zeugnis der Apostel aus. Da erst ist der „ganze" Christus gegeben, wo er von den ersten Zeugen gepredigt wird. In ihrem geschichtlichen Bericht über sein Leben liegt dieses Zeugnis eingebettet. Gerade darum sind die Evangelien geeignet, hinzuführen zum entscheidenden Verständnis der Person Jesu. Die Kählersche These bestätigt sich hier, daß „der geschichtliche Christus der gepredigte ist".

Der Fortgang aber der historisch kritischen Arbeit, auch soferne sie von ganz anderen, als den Glaubensvoraussetzungen ausgeht und zu ganz anderen Ergebnissen kommt, bietet die beständige Belastungsprobe für die Richtigkeit der Glaubensanschauung von Jesus. Keine schlechte Apologetik kann hier helfen, sondern nur ernster Wahrheitswille.

Wir kommen zum zweiten Problem: Christusglaube und Religionsgeschichte. Läßt sich eine Absolutheit der Christusperson angesichts der Ergebnisse der Religionsvergleichung überhaupt noch vertreten? Hier gilt es zur These von der Einheit der Religionsgeschichte Stellung zu nehmen. Ist wirklich der Satz von der Einheit der Religionsgeschichte eine unerschütterliche Erkenntnis?

Er ist es nur da, wo die idealistische Konstruktion die Auffassung der Religionsgeschichte bestimmt. Zählt die Religion zu den Vernunftschöpfungen, so bleibt freilich kein anderer Folgesatz übrig, als daß sie in allen ihren Erscheinungsformen eine Einheit darstellt. Das wird aber grundsätzlich anders, wenn man die idealistische Deutung der Religion aufgibt und von der wirklichen religiösen Erfahrung ausgeht. Hier stößt man jedenfalls in der biblischen Religion auf die Aussage, daß die wahre Gottesgemeinschaft durch die Freiheit göttlicher Erwählung bedingt ist, und daß zum andern die Sünde der Menschheit die Scheidung vom ursprünglichen göttlichen Leben zur Folge gehabt hat. Diese Scheidung läßt sich nur durch die freie Initiative Gottes wieder aufheben. Damit ist aber von selbst wenigstens inhaltlich in die Religionsgeschichte der Gegensatz eingetragen. Weil Sünde und Gott absolute Gegensätze sind, so kann auch nicht Religion unter der Sünde und Religion unter Voraussetzung der Tilgung der Sünde durch Gott auf einen Nenner gebracht werden. Die mit der Sünde gesetzte Trennung von Gott und Mensch wirkt sich auch in einer Zertrennung der Religionsgeschichte aus. Ihr Zertrennungszeichen bildet der Christus. Voraussetzung dafür ist allerdings gerade die formale Einheit der Religion, wie sie die Religionsphänomenologie aufweist. Denn die mit der Sünde gesetzte Entfremdung der Menschheit von Gott ist keine reale Geschiedenheit. Gott bleibt dem Menschen immer, auch in seiner Sünde, kraft seines Schöpfertumes gegenwärtig. Von hier aus ergibt sich denn auch der rechte Maßstab der Religionsvergleichung. Wir erliegen immer wieder der Gefahr, Einzelnes mit Einzelnem zu vergleichen: Ideen mit Ideen, Gefühle mit Gefühlen, ethische Forderungen mit ethischen Forderungen, kultische Einrichtungen mit kultischen Einrichtungen u. s. f. Aber wir sollten den Blick auf die Einheit der Religionsgebilde richten. Eine von diesem Gesichtspunkt betriebene Religionsvergleichung wird aber nicht umhin können, die biblische Offenbarungsgeschichte aller anderen zusammenhängenden Religionsentwicklung gegenüberzustellen. Und ganz besonders wird eine solche aufs Ganze schauende Religionsvergleichung auch den Blick für

die Einzigartigkeit der Person Jesu gewinnen können. Denn in ihm ist die Höhe des religiösen Ideals nur der Ausdruck des Reichtums seines mit Gott geeinten Lebens. Die Sohnschaft, die er für sich in Anspruch genommen und in seinem Leben und Sterben verwirklicht hat, findet in sonstiger Religionsgeschichte, auch bei ihren größten Vertretern, keine Analogie. Nimmt man endlich hinzu, daß seine Sendung zielmäßig auf die Überwindung des letzten Zwiespaltes zwischen Gott und Menschheit geht (Versöhnung in seinem Sterben), so läßt auch diese Zielmäßigkeit alles sonstige Religionsstreben als oberflächlich und verworren weit unter sich zurück.

Endlich ein Wort zum dritten Punkt. Er ist der theologische im engeren Sinne, denn er betrifft die Wahrung der göttlichen Prädikate gegenüber der Behauptung des Gottmenschen. Beginnen wir mit dem Satz: finitum non est capax infiniti. Von ihm gilt das gleiche, was von dem Axiom der Einheit der Religionsgeschichte gesagt wurde. Welcher Provenienz ist er eigentlich? Ist er der Glaubenserfahrung am Erlöser entnommen? Seine Sprache schon verrät das Gegenteil. Das alte Dogma hat versucht, das Geheimnis der Person Jesu in substantiellen von der Natur hergenommenen Begriffen auszudrücken. Das erscheint uns heute unmöglich und eine Rückkehr zu solchen Formulierungen wäre ein Rückschritt hinter eine glücklich erreichte Stufe höherer Erkenntnis. Es geht uns um die Christusperson, nicht um Naturen in Christo. Aber ganz ähnlich verhält es sich dann mit der Formel, die auf den Gegensätzen finitum und infinitum aufgebaut ist. Das sind mathematische Begriffe, die an die christologische Frage noch garnicht heranreichen. Oder sollen wir sagen: creatum non capax creatoris? Aber straft uns da nicht das Wort Lügen? Was ist denn das Verhältnis des menschlichen Geschöpfes zum Schöpfer? Nach der Quintessenz der christlichen Anschauung gerade dies, daß das menschliche Geschöpf in die Gemeinschaft mit dem Schöpfer treten soll. Wer das Geheimnis persönlicher Gemeinschaft kennt, weiß, daß es weit über räumliche und endliche Kategorien hinaus liegt. Der Christus aber ist das Bild der vollendeten Persongemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott. Darum bildet er in seiner Gottesliebe und in seinem Gottesgehorsam gerade für uns das Unterpfand des „homo capax dei".

Ernster dünkt mich der andere Einwand: führt nicht Christologie zur Christolatrie? und damit zur Entthronung Gottes oder mindestens zur Verdoppelung der Beziehungsobjekte des Glaubens? Die Antwort

gibt die Christologie des neuen Testamentes. Der Monotheismus des Paulus oder des Johannesevangeliums ist nicht erweicht. Der eine Herr Christus vollendet erst den Glauben an den einen Gott Vater. Hier gilt es freilich immer den entscheidenden Gesichtspunkt im Auge zu behalten. Der Christus ist der Logos Gottes und das heißt sein Offenbarer. Christus ist Gottes. Wer Christus nicht in der ihm von Gott übertragenen Funktion sieht, der sieht an ihm vorbei. Erst die falsch verstandene Logoslehre hat die Schwierigkeit gebracht, die zur Verdoppelung führte. Aber die Christolatrie? die Knechtung unter einen zeitgeschichtlich bedingten Christus? die religiöse Heteronomie? In der Tat, die Gefahr ist da, und die Christenheit ist ihr zu Zeiten auch erlegen. Aber sie braucht ihr nicht zu erliegen, wenn sie das eine fest im Auge behält, daß der Christus nicht kam, um uns das Gesetz aufzuerlegen, sondern um uns davon frei zu machen. Wie er selbst vor uns steht in der konkreten Erfüllung einer konkreten Aufgabe, so weist er auch uns in die konkrete Erfüllung konkreter Aufgaben hinein. Wo sein Geist ist, ist Freiheit, ohne daß diese Freiheit sich in der Richtungslosigkeit auswirken müßte. Die Richtung aber bestimmt dauernd er mit seinem Geist.

* *

Wir haben bisher nur ein Doppeltes getan: Den Sinn aller ernsten Christologie festzustellen versucht, und die Kritik aller Christologie zu überwinden gesucht. Jetzt soll uns noch ein Letztes beschäftigen. Woran hat der Glaube seinen Grund, wenn er die Glaubensaussage von Christus wagt?

Hier ist der Satz voranzustellen, in dem kürzlich Hirsch und Bultmann sich gefunden haben: Der Grund kann nur im Glauben aufgewiesen werden, niemals von einem Standort jenseits des Glaubens. Machen wir uns klar, was das heißt. Es heißt, jeder neutrale Ausgangspunkt für die Begründung des Glaubens fällt dahin. Es liegt ja freilich sehr nahe, im Interesse einer Religionspädagogik einen Anknüpfungspunkt für die Rechtfertigung des Christusglaubens in einem Faktum zu suchen, das uns in der Anfechtung der Glaubenslosigkeit nahe bleibt. Allein die mannigfachen Versuche dieser Art sind als gescheitert zu betrachten. Entweder beziehen sie sich auf ein Glaubensmoment selbst, das unerschüttert geblieben ist, oder sie beziehen sich auf ein außerhalb des Glaubens gelegenes Moment und führen dann niemals bis zum wirklichen Christusglauben.

Nehmen wir einige Beispiele! Das zunächst liegende ist der immer

wiederholte Versuch, einen Komplex von Worten Jesu und Tatsachen seines Lebens mit den Mitteln rein profaner historischer Forschung sicherzustellen und den Zweifler zur Auseinandersetzung mit diesem Tatbestand aufzufordern. Jesus wollte Messias sein, hatte kein Schuldbewußtsein, ist als der Auferstandene historisch bezeugt. Indessen gilt hier wirklich, daß abgesehen von der gläubigen Einstellung dieser Komplex von Worten und Ereignissen alles andere als fest steht. Damit würden wir zur Begründung unseres Glaubens tatsächlich in die völlige Abhängigkeit von der historisch-kritischen Wissenschaft geraten. Wie wenig aber diese über eine selbst zweifelhafte Wahrscheinlichkeit hinausführt, ist am Tage.

Oder der andere, vielleicht vornehmste Versuch, will als das letzte uns erreichbare Faktum das „innere Leben Jesu" ansprechen. Ist dieses innere Leben Jesu ein sicheres Faktum? Kann man es überhaupt verstehen, ohne die Entscheidung des Glaubens zu vollziehen? Muß uns dieses innere Leben nicht im innersten Gewissen treffen, damit wir es als eine Wirklichkeit gelten lassen wollen? Versuchen wir im anderen Fall nicht beständig, es durch das zufällige Zusammentreffen verschiedener Übermalungen seiner Anhänger aufzulösen? Und gesetzt den besten Fall, man sähe es noch, wie will man hinüberkommen zur Anerkennung der Göttlichkeit dieses Lebens? Daß ich mich von Jesus bezwungen sehe, rechtfertigt niemals den Schluß, daß er der Sohn Gottes im biblischen Sinne des Wortes ist.

Oder ein dritter Versuch: Man fordert, daß wir erst wieder zur Erkenntnis der Absolutheit der sittlichen Forderung Jesu gelangen. Ohne sie keine Erkenntnis der Sünde und Schuld, ohne sie kein Verlangen nach Vergebung, ohne sie kein Verständnis des Opfertodes Jesu. Aber woher die Anerkennung der absoluten sittlichen Forderung Jesu nehmen, ohne die gläubige Beugung unter den Lebensinhalt, den er verwirklichte? Die Absolutheit der Forderung Jesu ist von ihrem Inhalt nicht zu trennen, also auch nicht von dem Verständnis seines Kreuzes.

Es ist freilich wahr, daß wir nicht auf einerlei Weise zum Glauben an Jesus kommen, aber diese individuellen Führungen sind kein geeigneter theologischer Beweisgang für die Rechtfertigung des Glaubens, wohl aber dienen sie immer wieder dazu, den Glaubensinhalt zu verkürzen und auf das Maß des eigenen Erlebens einzuschränken. „Genetisch" im psychologischen Sinne können wir nicht vorgehen. Dann aber bleibt nur übrig, vom Totalanblick des Glaubens aus, so

wie er uns vergönnt ist, durch reduktives Verfahren die Stützpunkte uns klar zu machen, an denen unser Glaube seinen Rückhalt hat, und der seelsorgerlichen Beeinflussung es zu überlassen, welchen Punkt sie im individuellen Falle in den Vordergrund rücken muß.

Versuchen wir denn in kurzen Zügen die Antwort des Glaubens auf die Frage, warum er an Christus hängt, zu skizzieren.

Da genügt freilich nicht der Hinweis auf ein Müssen, für das wir die Verantwortung ablehnen, oder der Hinweis auf eine Prädestination, die schon über unsere Entscheidung entschieden hat, ehe sie gefällt wurde. Ein solcher Hinweis wäre deshalb ungenügend, weil er entweder auch aus Glauben kommt und dann ebenfalls die Glaubensgründe dafür aufgezeigt werden müßten, oder weil er, wenn nicht aus Glauben kommend, sondern nur vorausgesetzt als Theorie, garnicht hierher gehört. Nein, was Grund des Glaubens sein soll, das muß auch in Beziehung zum persönlichen Glaubensakt stehen. Denn darüber streiten wir nicht erst: Glaube ist Hinnahme von seiten des innersten Ich und Hingabe eben dieses innersten Ich.

Ein Stück unserer Antwort auf die Frage, warum unser Glaube an dem Christus der Schrift hängt, wird darum sein: weil er uns die innerste freie Unterwerfung abgerungen hat. Er ist uns, um ein bekanntes Wort zu gebrauchen „zu stark geworden". Das darf nicht als Gefühlsausdruck verstanden werden. Das muß im Gegenteil als Gewissensaussage verstanden werden. Dann aber brauche ich nicht umständlich auszuführen, worin der Gewissenseindruck besteht, um den es sich handelt. Es ist sein Lieben, wie es sich in seinem Opfer vollendet, das uns von dem Doppelten überführt, daß wir in uns selbst das wahre sittliche Leben nicht haben, und daß in Jesus das wahre sittliche Leben mitten unter uns getreten ist. Die Liebe, die in ihm offenbar wird, richtet und sucht uns zugleich. Es ist uns damit der wahre Lebenswert erschlossen, der, einmal zu unserem Leitstern gemacht, uns an ihn bindet als an unseren Herrn. Tausende, die nichts wissen wollen von Christologie, stehen doch im Verhältnis des Dieners zum Herrn zu ihm, weil er sie nicht losläßt mit seiner Liebe. Auch das ist Christusglaube. Insofern gibt es auch unter uns, trotz der Spanne der Jahrtausende, die zwischen ihm und uns liegen, wirkliche Christuserfahrung, das heißt Ergreifen eines letzten Lebenswertes auf Grund befreienden Erlebens. Ich schildere das nicht weiter nach seinen verschiedenen Seiten. Doch ist damit die Christuserfahrung nicht ausreichend beschrieben.

Hinzu tritt das andere, Objektive, daß mit der Erkenntnis des eigentlichen Lebenswertes dem Glauben auch das Auge geschenkt wird für das Sein Christi selbst. Wir schließen nicht von dem Wert auf dieses Sein. Wir erfassen es in einer mit dem Wertfühlen gesetzten neuen Intuition. Diese Intuition wäre ganz unmöglich ohne die Selbstaussage Jesu, ohne daß wir beispielsweise das Wort seiner sündenvergebenden Vollmacht hätten. Sie wäre aber auch unmöglich ohne das Zeugnis der Apostel von seiner Auferstehung und seiner Sühnebedeutung in seinem Leiden. Uns ist von seiner göttlichen Vollmacht gesagt von ihm selbst und von seinen Aposteln. Das gilt es im Glauben zu verstehen. Mit diesem Hinweis auf das Wort kämpft der Glaube. Er kämpft damit nicht nur blind, obwohl ihm auch das nicht erspart wird, er kämpft auch sehend. Was aber sieht er denn? Er sieht vor allem eines, was immer als besonders anstößig für alle Christologie gilt, und was sie doch im tiefsten begründet, daß die Demut Christi, seine absolute Unterstellung unter Gott, sein Beten in des Vaters Namen, sein leidenswilliger Gehorsam bis zur vollendeten Anfechtung am Kreuz der Beweis seiner Einheit mit dem letzten Willen des Vaters zu unserer Erlösung ist, oder anders ausgedrückt, die Legitimierung dafür, daß er und nur er uns von Gott zum Herren gesetzt wurde. Denn welchen anderen Christus könnten wir gebrauchen als den, der uns hilft, Gott Gott sein zu lassen in allen Lebensnöten und Anfechtungen? Ohne diesen tiefen Zusammenhang von humilitas und majestas wird uns beides zum Fallstrick: die Anfechtung des Christus, in der er Gott die Ehre gibt, und der Herrenanspruch des Christus, in dem er ebenfalls nur Gott die Ehre gibt. Er ist als der Herr der Demütige wie er als der Demütige gerade der Herr ist.

Und damit steigt das letzte Mysterium aller Christuserkenntnis vor uns auf: Er ist der für uns Leidende, weil er der uns für Gott Gewinnende ist. Für uns und damit für Gott; für Gott und damit für uns, der Mittler, der Heiland, das Lamm Gottes, nun müßte man die neutestamentliche Botschaft ausschöpfen.

Das steht freilich nicht mehr auf der Linie der Erlebnisse. Darin hat die dialektische Theologie ganz recht. Ich kann das „für uns" des Mittlers nicht erleben. Aber gerade darum hilft es mir in den Anfechtungen meines Glaubens: es steht über ihnen. Trotz allem aber bleibt es ein Stück der Erfahrung, denn es fesselt mein Auge immer auf das Neue und drängt sich mir als Wahrheit auf. Und noch eins muß gesagt werden. Diese höchste Christusintuition be-

stätigt die Echtheit der erlebten Christusliebe, denn was ist das Eintreten des Christus für uns um Gottes willen und das Eintreten des Christus für Gott um unseretwillen anderes, als eben wieder der Vollzug der Gottesliebe unter uns Menschen?

Und nun werden sie es mir erlassen, eine Christologie in schulgerechter dogmatischer Form zu entwickeln, und eine abschließende Formel über das Wesen des Christus zu prägen. Ich denke nicht klein von dieser Aufgabe. Dennoch dünkt mich, die Gegenwart hat nötiger als die dogmatisch entwickelte Christologie, daß sie überhaupt erst wieder den sieht, durch den Gott mit uns handelt, den Einen, Einzigen, Hohen und Demütigen zugleich, in dem auch der heutige Mensch, ja er erst recht, trotz historischer Kritik und Religionsgeschichte das erlösende Handeln Gottes im Glauben erfährt.

Die Aussprache nach den Referaten Schulze und Heinzelmann eröffnet als erster D. Beth (Wien):

Zu allererst möchte ich D. Schulze für die Mühe danken, mit der er uns die Hauptzüge einer neuen Christologie geschildert hat, wie sie sich durch die Gedankenführung einer bestimmten theologischen Richtung ergibt. Soweit ich sehe, ist das Bild durchaus zutreffend entworfen, und wenn ich ein Wort zu der so bezeichneten Problematik sagen darf, so ist es dies, daß mein Bemühen, diese theologische Denkweise zu verstehen, mich zum Vergleich mit einer anderen theologischen Denkweise geführt hat, die unter uns jungen Theologen sehr verbreitet war in der Zeit meines ausgehenden Studiums. Unsere einstmals junge Generation strebte – und zwar ohne jede Beeinflussung seitens unserer akademischen Lehrer in dieser Hinsicht – auf eine weitgehende Lösung von den gegebenen positiven Fundamenten des christlichen Glaubens hin, um bei allem langsamen Fortschreiten theologischen Erkennens immer dessen sicher zu sein und zu bleiben, nichts ohne Erprobung des eigenen Selbst zu übernehmen. Das Wesentliche war Suchen und Sehnen nach Gott, das Verlangen nach Empfindung der göttlichen Realität. Wenn nun eine Theologie sich auf den freilich anders gemeinten, formal ähnlich klingenden Gedanken stellt, daß der Mensch immerdar der auf Gottes Zuspruch Wartende ist, so scheint mir das eine weitere Ausprägung jener Flucht vor der in der historischen Gegebenheit wurzelnden positiven Religion zu sein. Das Suchen und Warten ist hier umso intensiver empfunden, je schärfer die Trennung zwischen Welt und Gott als die Voraussetzung ausgesprochen wird. Auf diese Weise glaube ich einige Hauptzüge, keineswegs aber das

Ganze dieser neueren Theologie verstehen zu dürfen. Andererseits finde ich einen wichtigen Gedanken in dieser Christologie ausgesprochen, sofern mit vollem Recht scharf empfunden und betont wird, daß der Gegenstand des Glaubens und daher auch der der Theologie nicht Zeitliches, nicht Historisches, sondern Überzeitliches ist und daher auch der historische Jesus nicht der Christus des Glaubens ist. Das ist aber, so möchte ich nun vor allem meinerseits ganz stark betonen, die Umbiegung einer Einsicht, welche seit zwei Jahrzehnten mehr denn früher in den Mittelpunkt der dogmatischen Diskussion gestellt worden ist und der beispielsweise auch Wobbermin ganz besonders Rechnung zu tragen versucht hat mit seiner bekannten und viel erörterten Unterscheidung zwischen Historisch und Geschichtlich. Ich halte diese Unterscheidung, wenn sie eben meint, daß das Nichthistorische, das geschichtlich Mächtige und Geschichtsbedingende, das eigentlich Geschichtliche als das große Sein hinter aller Geschichte das ist, worauf einzig und allein der Glaube steht und sich richtet, dann halte ich diese Unterscheidung für das Allerbedeutsamste in der Theologie der Gegenwart. Bedenklich wird aber diese Unterscheidung, wenn sie, wie das in der hier besprochenen theologischen Arbeitsweise gelegentlich zum Ausdruck gekommen ist, das Historische ganz und gar ins Transzendente verweist und den Christus so sehr des geschichtlichen Moments entkleidet, daß sie ihn als Symbol wertet. Und damit kann ich zu einer Bemerkung über den zweiten Vortrag, den von D. Heinzelmann, übergehen. Daß der Jesus der Geschichte trotz der gemachten und zu machenden Unterscheidung der Christus des Glaubens ist, daß Jesus überhaupt der Christus ist, und die hierin liegende reale Verbindung von Geschichte und Transzendenz: das ist das A und O der Christologie. Denn das eben ist ja das überzeitlich-unzeitliche Moment an der historischen Erscheinung des Heilandes, daß göttlicher Menschheitsplan, ewiger göttlicher Wille in ihr vorhanden und aus ihr erkennbar ist. Und so hat Paulus Christum verstanden, in dem er lebt. Der Christus, von dem Paulus Zeugnis ablegt, ist nicht ein an zeitliche Erscheinungen geknüpftes und in zeitlicher Erscheinung aufgehendes, sondern ein ewiges Wesen, das durch göttlichen Ratschlag in die Geschichte hineingewirkt wird. Der Christus des Paulus ist nicht bloß einmal den Menschen erschienen, sondern schon im Alten Bunde den Vätern und schon vor dem Alten Bunde (nach 1. Petr.) dem Geschlechte zur Zeit des Noah. Er ist das göttliche Wort an die Menschen, das, an sich außergeschichtlich, weil ewig, in die Geschichte eintritt, wenn es die Durchführung

des Menschheitsplanes Gottes erheischt. An Christus glauben heißt, an diesen ewigen Menschheitsplan Gottes glauben, an den ewigen göttlichen Heilswillen. Und darin liegt zugleich das Prinzip christlicher Religionsgeschichte, daß durch die Einsicht, daß die Geschichte der Religionen auch neben allem Menschlich-Allzumenschlichen in ihnen, wie es auch im Christentum einhergeht, die Geschichte des ewigen Gottes ist, das Verständnis des neutestamentlichen Propheten ernsthaft gewonnen werden kann, daß der Gott, der vor Zeiten zu den Vorvätern geredet hat, nun auch für uns geredet hat durch den Sohn.

D. Wobbermin (Göttingen) äußert sich:

1. Zu der Behandlung der Prinzipienfragen: Der Gesamtkomplex der von beiden Rednern behandelten Probleme faßt sich in dem Satz der dialektischen Theologie zusammen, der Glaube sei weder eine geschichtliche noch eine seelische Wirklichkeit. In diesem Satz liegt für die religionspsychologische Betrachtung Richtiges und Unrichtiges ineinander. Richtig ist sein letztes Motiv, d. h. die Einsicht, daß der Glaube weder auf historischem noch auf empirisch-psychologischem Wege in der Tiefe zu fassen ist. Daher das Recht, ja die Pflicht zur Bekämpfung von Historismus und Psychologismus jeder Art. Aber unrichtig ist die positive Behauptung des Satzes. Denn durch sie wird der Glaube entweder aufgehoben oder in Begriffsmythologie umgesetzt. Die Forderung muß sein, Geschichte bzw. heilige Schrift und eigenpersönliche, in der Kirche aus der heiligen Schrift erwachsende Glaubenserfahrung in Wechselbeziehung zu einander zu setzen.

2. Zu den konkreten Einzelfragen: Daß der Punkt des schärfsten Aufeinanderstoßens von historischer Geschichtsforschung und eigenpersönlicher Glaubenserfahrung die Auferstehung Jesu Christi darstellt, haben beide Redner betont. Es müßte aber m. E. für die Christusfrage der Gegenwart ausdrücklicher die Frage nach Sinn und Art des Auferstehungsglaubens gestellt werden. Die Auferstehung als Eingehen in die Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott muß notwendig in ihrer vollen Wirklichkeit und im Unterschied zum Seelen-Unsterblichkeitsglauben gefaßt werden, aber nicht notwendig als Wiederbelebung des ins Grab gelegten Leichnams, also notwendig personhaft, aber nicht notwendig naturhaft.

Lic. Piper (Göttingen): Wir sind uns alle darin einig, daß die dogmatische Behandlung der christologischen Probleme vom Glauben auszugehen hat. Aber dann scheint es methodisch bedenklich zu sein, von der Person Jesu den Ausgang zu nehmen, denn zu ihr hat der

Glaube zunächst keine unmittelbare Beziehung, sie ist zunächst nur der Gegenstand einer Lehre. Lebendig gegenwärtig ist uns Christus da, wo uns ein Mensch zur Buße vor Gott ruft, oder wo uns die Kirche in Wort und Sakrament die Sündenvergebung anbietet. Denn nur weil in dem Menschen, der mich zum Glauben ruft, nur weil in dem kirchlichen Handeln, das mir die Sündenvergebung anbietet, nicht Menschen und menschliche Institutionen allein wirksam sind, nur weil hier der erhöhte Herr das Subjekt ist, kann ich mich ihnen gehorsam beugen. Durch Wortverkündigung und Sakramentenspendung wird wirklich jeder Glaubende dem anderen ein Christus. Und nur, weil es die zweite Person der Gottheit ist, die mir hier als sündenvergebend begegnet, wird durch solches menschliches Handeln mein Herz vom heiligen Geiste erfüllt und geheiligt. Indem so Christus in Wort und Sakrament sich an mich wendet, wird er mir der Weg zum Vater und damit zugleich mein Erlöser. In der Natur und der Geschichte bleibt Gott als der Schöpfer immer der verborgene Gott, hier allein tritt er mir in seinem wahren Wesen entgegen.

Was dieser lebendige Christus sei, der mir so entgegentritt, lerne ich mehr und mehr durch das Evangelium erkennen; durchs Evangelium begreife ich, daß Christus nicht nur ein transzendentes kosmisches Prinzip ist, sondern daß der gegenwärtige Christus Jesus ist. Wie er in und durch Jesus wirkte, handelt er auch weiterhin. Auch der Erhöhte lebt also in seinem Handeln an uns ganz als Gott und ganz als Mensch. Die Schwächen der Menschen, durch die er sein Wort an mich richtet, die Unzulänglichkeiten der Kirche, durch die er an mir handelt, hemmen nicht sein Erlösungswirken an mir. Erst in der Vollendung schauen wir ihn in seiner Majestät, hier im Glauben tritt er uns immer auch in der humilitas gegenüber.

Lic. Fritz Lieb (Basel): Was ich gegenüber Herrn Prof. Schulzes Ausführungen einzuwenden habe, ist unter Absehen von dem Zerrbild der „dialektischen" Theologie Folgendes. Wir erfahren nicht in genügender Weise, was Jesus Christus für seine Kirche, für uns bedeutet. Die Wirkungen des geschichtlichen Jesus, wie er uns hier geschildert wurde, auf unser „Herz und Gewissen", können für mich, wenn ich darüber nachdenke, d. h. weiter denke, letztlich nicht mehr sein als die innere Erschütterung, die mich überkommt beim Anblick einer unerhört entsetzlichen menschlichen Tragödie, ja der Tragödie der Menschheit. Mehr als ein — im Hinblick auf seinen Tod am Galgen — tragischer Heros und vielleicht auch Prophet kann der hier betrachtete Jesus trotz allen Bemühungen des Herrn Vortragenden für mich und für un-

endlich viele andere nicht sein. Ich möchte Sie dringend bitten, zu überlegen, was es zu bedeuten hat, daß, wenn das in diesem Referat über Christus Ausgeführte die ganze Wahrheit ist, dann für viele der jungen Generation und wohl nicht nur sie, weil es dann für sie keinen erlösenden Gott gibt und keinerlei Heilsgewißheit — daß dann, mit Dostojewski zu reden, unser Leben keinen Sinn hat. Ich glaube die Überlegung dieser erschreckenden Tatsache, daß uns das hier ausgelegte Evangelium einfach nichts mehr zu sagen hat, wäre noch wichtiger als ein Windmühlenkampf gegen die sog. dialektische Theologie. Von einer wirklichen über eine humanistisch-psychologische, geistesgeschichtlich nachfühlende Betrachtungsweise hinausführenden Christologie, wie sie die Kirche als Wort Gottes verkündet, habe ich aus dem Referat nichts herausgehört. Die ganze uns durch das Wort Gottes in der kirchlichen Verkündigung als Gericht und Gnade offenbarte, unsere Existenz umwandelnde göttliche Wirklichkeit in Jesus Christus fällt mitsamt der leiblichen Auferstehung des Gottessohnes, des Versöhners der sündigen Menschheit mit Gott, der wiederkommen wird zum endgiltigen Gericht und zur Vollendung seines Reiches, seines Schöpfungs- und Erlösungswerkes, — das alles fällt in den bodenlosen Abgrund der „innerlichen Erlebnisse der Jünger" und deren Reproduktion durch uns, die als solche alle für uns keinerlei Wahrheitswert haben können.

D. Kögel (Kiel): Nicht im Widerspruch zu dem Gehörten, sondern nur zur Ergänzung sei an das Wort Karl Ludwig Schmidt's erinnert, das wir im ersten Vortrag gehört haben: Die Ekklesiologie ist für die Urgemeinde die Christologie. Das gilt für alle Zeiten und gilt auch umgekehrt: die Christologie ist die Ekklesiologie. Ich hätte noch hinzugefügt: sie ist auch die Pneumatologie. Denn wie sich nun die Gemeinde zusammengeschlossen hat in dem Bekenntnis zu diesem Jesus als dem Christus in Kraft des Geistes und dies der entscheidende Anfang gewesen ist, entscheidend auch für das Verständnis und den Erweis für die Auferstehungstatsache, so trifft auch im Wort der Gemeinde — diese natürlich im tiefsten, innerlichsten, metaphysischen Sinne genommen — den einzelnen die Wahrheit Gottes und wird er hineingezogen in dies Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. Es gilt auch hier das Verständnis für die Entwicklung, fort vom Individualismus zur Erfassung der Bedeutung der Gemeinde.

D. Windisch (Leiden): Beide Referenten haben die historische Kritik sehr ernst genommen. Die Situation der Evangelienkritik ist für mich diese:

1) Die Geschichtlichkeit Jesu ist ein ernstes Problem (vgl. Vertreter

der Leugnung in Holland und Paris), aber historisch zu erweisen.

2) Die Predigt Jesu ist eschatologisch; doch geht sie nicht auf im Eschatologischen, z. B. gerade in der Bergpredigt. Freilich ist gerade die Sünderliebe Jesu (Schulze) eschatologisch bestimmt (Menschen zu retten vor der Katastrophe).

3) Jesu Selbstbewußtsein ganz genau zu bestimmen, ist schwierig. Sicher anzunehmen ist ein Sendungsbewußtsein. Schwer ist es, historisch festzustellen, welchen „Anteil" der historische Jesus an der Entstehung der Christologie hat. Diese historische Einstellung läßt für die theologische Frage drei Wege offen: 1) ein Evangelium von Gott, eine Theologie des Wortes ohne Christus; 2) eine von dem geschichtlichen Menschen Jesus ausgehende Christologie; Jesus Träger des Wortes; 3) eine, die Historie ganz ausschaltende, rein transzendentale Christologie, deren historisch-theologische Begründung freilich noch gegeben werden müßte, vielleicht unmöglich ist.

D. Paulus (Besigheim) dankt Heinzelmann, daß er die historische Kritik voll gewähren läßt. Gerade so kommt die Unerschöpflichkeit des Gegenstandes an den Tag. Ebenso zeigt die durchgängige religionsgeschichtliche Bedingtheit des NT. zugleich dessen Originalität im Umprägen der fremden Stoffe.

Die Religionsgeschichte als Ganzes ist wahrhaftig kein Blütenbaum mit summenden Bienen; sie ist der Kampfplatz Gottes um die Menschenseelen, ein Glied der großen Passion des in Natur und Geschichte sich mehr verhüllenden als offenbarenden Gottes. Zu dieser Universalschau möchte ich die von Heinzelmann berührte „Kollektivchristologie" meines Buches von 1922 erweitern, andrerseits sie im Rahmen jenes Ganzen konzentrieren auf die bestimmt herausgearbeitete biblische Linie. Hier wird die Religion der Verhüllung zur „offenbaren Religion" (vgl. Schleiermacher, „Religion der Religionen"). Aus der Gesamtheit dieser biblischen Linie kann die Kreuzestatsache als geschichtlicher Wendepunkt nicht herausgenommen werden; hier entscheidet sich die Geschichtlichkeitsfrage. So ist mir heute Jesus nicht bloß einer neben andern; in ihm kommt mir auch nicht bloß die Krisis des Menschen zur Entscheidung; letztlich ist es, wenn das gesagt werden darf, die Krisis Gottes, die hier zwar ihre Peripetie erfährt — nicht nur in „einem diesen" (Hegel) sondern in diesem Einem. Das „o große Not, Gott selbst ist tot", von Hegel an dieser gewaltigsten Stelle seiner Religionsphilosophie zitiert, kommt hier nicht bloß zur Anschauung, sondern zur Tat. So ist das „Christusganze" nicht bloß ein abstrakter Gedanke,

ondern ein konkreter Sinnzusammenhang, in dem ernste persönliche Entscheidung mit einbegriffen ist – der Menschheit und unser persönliches Schicksal entscheidet sich hier.

D. Rust (Königsberg): Die Christologie arbeitet mit einer großen Reihe von Begriffen, welche uns heute nichts mehr bedeuten. Dazu gehört auch der Christusbegriff. Die christologische Frage ist zu ersetzen durch die Frage nach der Bedeutung Jesu für unsern Glauben.

D. Thieme (Leipzig): D. Heinzelmann sagte, der Streit um die These: finitum non est capax infiniti mit ihren unzureichenden mathematischen Begriffen betreffe jetzt creatum non est capax creatoris. Beide Herren Referenten setzen als das infinitum die absolute Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, mit der die Menschenliebe Jesu vollkommen kongruent, identisch, konsubstantial sei. Aber es fragt sich doch, ob nicht die Menschenliebe Jesu Christi als die eines Gebildes Gottes, gerade als die des filius Dei dilectus, von ganz andrer Struktur, Qualität, Wesensbestimmtheit sein muß als die seines absoluten, und selbst von keinem höheren geliebten Bildners. Jesu schlechthin vollkommene, unsündliche Liebe ist doch keine gottheitliche, weil sie empfangene Liebe weitergibt. A Deo amatus non est capax amoris, qui a se est. Mit dieser These verträgt sich natürlich, daß Christus allein der absolute Offenbarer, ja Stellvertreter dessen ist, qui est caritas.

D. E. Weber (Bonn) dankt für die lichtvollen und packenden Vorträge, dankt auch der Leitung, daß sie über die Stufen: „Ekklesiologie = Christologie" und ‚Deus absconditus = revelatus' auf die Höhe der Christusfrage geführt. Bedeutsam ist, wie eben die Mächte, die den Christusglauben erschüttert haben, jetzt in ihrer Krise auf die Christusfrage hindrängen: die historische Kritik, die zu einem neuen Besinnen über die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem NT. wird; der Kulturprotestantismus, der in seiner Krise das Gericht Christi erfährt; die Einstellung auf die Idee, der schließlich doch nur die Wirklichkeit der Offenbarung (die große Überlieferung der Erlanger wie der Ritschlschen Theologie und des weithin wirkenden „Existentialismus" Kierkegaards!) Lösung der Existenzfrage wird. Die „Jugend" ist zu beglückwünschen, daß ihr die Christusfrage mit solchem Ernst gestellt ist. Die entschlossene Aufnahme wird dankbar altes Erbe fruchtbar machen. Durch alle Verschiedenheit war eine Tiefen-Einheit zu sehen. Und das gerade auch macht dankbar für die Tagung.

Schlußwort von D. Heinzelmann (Basel): Ich möchte zunächst

allen Diskussionsrednern für ihre wertvollen Bemerkungen bestens danken. Es ist natürlich nicht möglich, auf alles einzugehen. Ich greife daher nur einzelnes heraus in der Erwartung, daß der erste Herr Referent seinerseits noch anderes nachträgt.

Was die Frage der Auferstehung angeht, so scheint mir das „Wie" nicht zu den Prinzipienfragen der Christologie zu gehören. Kommt es aber an seiner Stelle zur Erörterung, so muß doch gesagt werden, daß Verneinung des Wunders der Auferweckung des ins Grab gelegten Christus eine subjektiv-kritische Ansicht ist, die jedenfalls nicht mit der apostolischen christlichen Überzeugung übereinstimmt.

Sehr wertvoll war die von Kögel gemachte Ergänzung. Der Christus ist der Gemeinde gegeben und nicht bloß dem Einzelnen. Ich habe das vielleicht zu wenig im Referat betont, es lag aber eingeschlossen in dem Hinweis darauf, daß unser Glaube an das Zeugnis der Apostel gebunden bleibt.

Ebenso richtig wie wertvoll ist die Betonung, daß ohne den Geist der Glaube an Christus nicht denkbar ist. Bedenklich erscheint es mir aber, wenn wir, wie Piper ausführte, von dem, was die Gemeinde uns lehrt, rückwärts auf den Christus als zweite Person der Gottheit zurückgehen sollen. Das könnte direkt in katholische Bahnen führen. Die gegenwärtige Gemeinde kann im Irrtum stecken. Das Bild Jesu muß immer als letztes Kriterium für alle Anschauung geltend gemacht werden.

Sodann wurde gesagt, mit dem Christusgedanken sei nichts mehr anzufangen, statt Christologie müsse gefragt werden nach der Bedeutung Jesu für unseren Glauben. Darauf ist zu erwidern, daß uns der Christusgedanke allerdings sehr viel zu sagen hat. Ich erinnere nur an den Universalismus, den er einschließt, wie an den Gemeindegedanken und den Gedanken der Heilstat Gottes, die durch den Christus geschieht. Sprechen wir statt dessen nur von der Bedeutung der Person Jesu für unseren Glauben, so verlieren wir mit der Christologie gewiß auch den absoluten Maßstab, mit dem Jesus gemessen sein will.

Endlich ein Wort zu den Bemerkungen von Thieme. Ich wage nicht, die „Struktur" der Liebe Jesu mit der „Struktur" der Liebe Gottes zu vergleichen. Ja mir scheint das wichtige dies, daß bei wahrer Liebe überhaupt die Strukturfrage aufhört. Wahre Liebe ist das Wunder Gottes. Darauf allein kommt es an, ob wir es auszusprechen wagen, daß uns Jesus mit göttlicher Liebe geliebt hat, weil

er mit Gottes ewiger Liebe verbunden war. Bejahen wir das, so besaß er mitten in dieser Welt die volle Gemeinschaft mit dem Vater, und wir werden mit ihm und durch ihn desselben Vaters teilhaftig.

Schlußwort von M. Schulze: Ich muß mich vor allem gegen den Vorwurf von Lieb wenden, daß ich in meinem Vortrage ein „Zerrbild von der dialektischen Theologie entworfen habe". Daß die Vertreter derselben sich mißverstanden fühlen, ist ja nichts Neues. Wenn aber direkt von Entstellung ihrer Ansichten gesprochen wird, so geht das denn doch zu weit. Meine Ausführungen über die dialektische Theologie schließen sich eng an gewisse Hauptschriften von ihr an. — Was nun den „bodenlosen Abgrund der innerlichen Erlebnisse" betrifft, in welchen auf meinem Standpunkte „die göttliche Wirklichkeit in Jesus Christus mitsamt der leiblichen Auferstehung des Sohnes Gottes usw. fallen" soll, so habe ich ausdrücklich mehrfach hervorgehoben, daß die menschlichen Gemütsbewegungen nicht die Sache machen, so gewiß sie zur Glaubensbegründung hinzugehören, sondern die Wirksamkeit des göttlichen Geistes durch das in der Gemeinde Jesu fortbezeugte und fortzeugende Evangelium (vgl. auch die Bemerkungen von Kögel). Das gilt auch von den Erlebnissen der Jünger vor und nach Jesu Tode, auf welche ich den Glauben an seine Auferstehung zurückgeführt habe. Ihr kraß supranaturalistisches Verständnis ist dann allerdings ausgeschlossen. Ich stimme hierin ganz mit Wobbermin überein. Die dialektische Theologie ist in diesem wie in anderen Punkten für mich ziemlich unklar. Sie redet zwar immer von leiblicher Auferstehung, läßt sie aber außer allem Mittel der Zeit sein und mit der Parusie zusammenfallen! (Nachträglich möchte ich noch auf Windisch's Bemerkungen eingehend hinzufügen: Man kann die eschatologische Beziehung der Errettung, die Jesus dem Verlorenen zuteil werden läßt, zugeben und doch daran festhalten, daß es sich dabei um eine bereits gegenwärtige Erfahrung und heilsame Wirkungen, die von ihr ausgehen, handelt.)

Mit Worten des Dankes an die Referenten und alle an der Diskussion Beteiligten schließt D. Titius die letzte Vollsitzung des Theologentages und stellt fest, daß dieser seine Existenzberechtigung erwiesen habe. In Zukunft werde jeder wissenschaftliche Theologe wissen, daß es sein eigner Schade sei, wenn er der Tagung fern bleibe.

Die Arbeit in den Abteilungen.

1. Alttestamentliche Abteilung.

Die Abteilung tagte unter Vorsitz von D. Volz (Tübingen).

Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die Wissenschaft vom AT.[1]).

Von D. Willy Staerk (Jena).

Das Absehen des Referenten war auf die klare Beantwortung der Frage gerichtet, was die von Barth vertretene Schrifttheologie der alttestamentlichen Wissenschaft in ihrem gegenwärtigen Ringen um die eigentliche theologische Problematik — im Gegensatz zu den historisch-kritischen Fragen — zu leisten vermag. Zu diesem Zwecke wurde die andere Frage nach dem Verhältnis von Barth's Theologumena über Gott und Geschichte, Zeit und Offenbarung zu den Aussagen des AT.s aufgeworfen und durch Gegenüberstellung beider Größen zu bewältigen gesucht.

Es ergab sich dem Referenten dabei die Tatsache, daß Barth mit seiner starken Betonung des unendlichen qualitativen Unterschiedes von Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit das Zeugnis des AT.s, wie es im Prophetenwort vorliegt, für sich hat. Denn prophetische Gotteserkenntnis gründet in der heiligen Ehrfurcht vor Gott als dem ganz Anderen und steht in ständigem Kampfe mit menschlicher Hybris und Vergötterung des Geschöpfs und seiner Werte. Aber es ergab sich auch die andere Tatsache, daß Barth von der Linie der alttestamentlichen religiösen Aussagen über die Schöpfungsordnung Gottes und die Welt als Offenbarungsstätte des Schöpfergottes, der auch der Gott der erlösenden Gnade ist, abweicht, indem er einen radikalen kosmisch-eschatologischen Dualismus statuiert, der durch das Moment dialektischer Bewegtheit nur scheinbar biblische Qualität erhält.

Aus dieser unbiblischen Stellung zur Schöpfungswelt Gottes und zu seiner Schöpfungsordnung ergeben sich dann die weiteren Abweichungen Barth's von der klaren Linie des alttestamentlichen Schriftzeugnisses, nämlich die Entleerung der Geschichte als der Todeswelt und die Ablehnung jedes Wirkens des Geistes Gottes in ihr. Damit aber rührt Barth's Theologie an zentrale biblische Glaubenserkenntnisse: an die

[1]) Der Vortrag ist abgedruckt in der Allgemeinen Evang.-Luther. Kirchenzeitung, Dezember 1927.

biblische Heilsgeschichte und an die biblische Lehre vom pneumatischen Menschen, in dem Gott Zeugnis gibt von seiner Gerechtigkeit und seiner Gnade.

Der Referent faßte das Ergebnis seiner Untersuchung darin zusammen: „Wo man auch von der Bibel her an die dialektische Theologie Barth's herankommt, es steht letztlich im Hintergrunde der Kampf zwischen ontologischer, in einem falschen Zeitbegriff begründeter Dialektik und biblischer Geschichtswirklichkeit."

Altes Testament und dialektische Theologie.

(Der Schöpfungsbegriff der dialektischen Theologie im Lichte des AT.)
Korreferat von D. Hempel (Greifswald).

Der Schöpfungsgedanke soll im Mittelpunkte meiner Ausführungen stehen. Es ist gerade an diesem Punkte nicht ganz leicht, die Stellung der dialektischen Theologie richtig zu kennzeichnen. Ich frage nicht, ob es richtig beobachtet ist, daß man bei Barth nach seinen Grundvoraussetzungen ein Auseinanderreißen von Schöpfer- und Erlösergott erwarten müsse und daher nur mit Staunen positive Bekenntnisse zum Schöpfungsgedanken bei ihm finde. Es mag schon sein, daß in dem stärker werdenden Zurücktreten der unmittelbaren Beziehung des Schöpfungsgedankens auf die konkrete Welt notwendige Konsequenzen des Ansatzes sichtbar werden. Wichtiger ist vielmehr, daß Barth den Schöpfungsgedanken je und dann kräftig betont hat, und daß das bisher umfassendste Systemwerk der dialektischen Theologie, daß Gogartens Bekenntnisbuch zu dem Dreieinigen Gott den Glauben an die Schöpfung der Welt geradezu zum Ausgangspunkt des Ganzen macht[1]). Mit eiserner Energie wird hier die Anerkennung der Welt als Schöpfung gefordert und im Gesamtwerk durchgeführt, werden alle Versuche, doch irgendwie den Dualismus von Schöpfer und Geschöpf aufzuheben oder zu vertuschen, entlarvt und zurückgewiesen, wird die Bedeutung aufgezeigt, die der Schöpfungscharakter der Welt und unsrer selbst für die Möglichkeit der Gotteserkenntnis besitzt: „Wir können von Gott als dem Schöpfer nur wissen, indem wir von seinen Geschöpfen wissen, und indem wir zuerst und vor allem von uns als seinen Geschöpfen wissen. Und wir können Gott nur begegnen, indem wir ihm in seinen Geschöpfen, genauer, indem wir seinen Geschöpfen eben als seinen Geschöpfen begegnen" (S. 58). Dabei wird

[1]) Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena, Diederichs, 1926.

mit der Tatsächlichkeit der Welt in einer Hinsicht voller Ernst gemacht: mit ihrer Vergänglichkeit, mit ihrem Todesverfallensein und ihrem Begrenztsein, aber auch mit der anderen Tatsache, daß allem Geschehen in der Welt neben der „undialektischen Sichtbarkeit des naturhaften Seins" noch etwas anderes eignet, kein „unvergängliches Wesen" (das wird ausdrücklich beiseite geschoben), sondern „die jeweilige Einmaligkeit in ihrem unaufhebbaren Geschehensein" (S. 56). So stehen wir vor einer Dialektik, die es scharf ins Auge zu fassen gilt, nicht einer Dialektik des Verhältnisses des Menschen zu Gott, sondern einer Dialektik des menschlichen Daseins, das vergänglich und zeitlich ist, aber gerade in Vergänglichkeit und Zeitlichkeit den entscheidenden Wirklichkeitsanspruch trägt (S. 52).

Zwei Pfeiler tragen dieses Gebäude. Einmal der Satz, aus dem dann allerdings alles andere mit Notwendigkeit folgt: „Das Geschöpf kann auf keine Weise zum Schöpfer werden, kann auf keine Weise an dem Charakter oder Wesen des Schöpfers teil haben" (S. 43). Sodann aber die Ausschließlichkeit in der – bewußt und gewollt – „die Schöpfung in die Du-Ich-Beziehung hineingestellt" wird (S. 62), also in die Sphäre der Geschichte, nicht der Natur. In der Begegnung mit einem – gleich mir zeitlichen und vergänglichen – Du in einer bestimmten, konkreten, vergänglichen Stunde erfahre ich Gottes Anspruch an mich und damit, was „Anfang", „Zeit" ist, erfahre ich mich selbst als Gottes Geschöpf.

Ist dem aber so, daß in dem System, das die dialektische Theologie in letzter Zeit hervorgebracht hat, der Schöpfungsgedanke eine derartig beherrschende Rolle einnimmt, so wird für den Exegeten die Frage brennend, wie sich das dort gezeichnete Gemälde zu dem biblischen Bilde verhalte, und das umso mehr, als wir vor einem wenigstens für die alttestamentliche Religion zentralen Problem stehen. Ist doch der Kampf um das Kreaturgefühl eines der größten Themen der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Zwar könnte man auf gewisse Ansatzpunkte im gemeinorientalisch-semitischen Denken verweisen, aus denen der Schöpfungsgedanke hervorgewachsen sei: auf das ausgesprochen Unevolutionistische des semitischen Denkens (L. della Vida), auf die wie allem urtümlichen, so auch dem israelischen Denken eigene Überspringung aller Mittelursachen und das unmittelbare Anknüpfen jeder Tatsache an die prima causa (A. Lods) oder endlich auf die stark voluntaristische Grundrichtung des israelitischen Geistes (Joh. Pedersen). Aber mit dem allen ist ein wirkliches Kreaturgefühl nicht gegeben.

Das zeigt ein Blick auf den alten Orient im allgemeinen, wo die Zersplitterung der Gott-Mensch-Beziehung in eine Vielheit von Götter-Menschen-Beziehungen, wo die Überlagerung durch magisches Denken, das in steigendem Maße im Kultus sich manifestiert, dem Einzelnen wie der Gemeinschaft Schutz und Befreiung vom Zauberzwang des Dämons, der Hexe und des Hexenmeisters sichernd, und wo endlich die Lehre von den Weltperioden, in denen alles Geschehen abläuft, eine innere Selbstauffassung des Menschen als des Geschöpfes notwendig immer wieder hemmen müssen, auch wenn — wie sofort zu besprechen sein wird — der mythisch-epische Schöpfungs*gedanke* durchaus vorhanden ist. Das zeigt aber auch ein Blick auf Israel, wo dieser Schöpfungsgedanke zwar schon früh vorhanden ist (vgl. den Jahwisten!), aber erst relativ spät religiös stärker betont wird (Galling). Auch hier hat ein jeder in seiner Todesstunde, in der der Vater Sohn oder Enkel wirkungskräftig segnet und sein Blick in die Zukunft reicht, auch hier haben einzelne besonders Begnadete, wie König, Priester und Prophet, wie aber auch die Hexe, die die Toten beschwört und Seelen der Lebenden fängt, „Macht" und „Wissen". Aber diese Einstellung ist nicht die *einzige* und nicht die *herrschende*; wider sie ringt eine andere, die in das Kreaturgefühl hineinführt. Ich lasse die Frage des technischen Orakels, der Urim und Thummim, des Ephod und der Theraphim und die Geschichte ihrer Eingliederung in den Jahwekult bzw. ihrer Abstoßung beiseite. Auch an Stellen, in denen das Nichtsein des Menschen bleibenden Ausdruck gefunden hat, etwa an die grandiose Schilderung des Jahwetages in Jes. 2 oder an die klassischen Zeugnisse für das Erleben des Numinosen in seiner reinen Irrationalität im Buche Hiob, sei nur im Vorbeigehen erinnert. Sie zeigen, zu welcher Stärke das Bewußtsein um das Ganz-anders-sein Gottes, um seine schlechthin weltüberlegene Macht und Majestät in den Schauern prophetischer Ekstase und härtesten Leidens aufspringen kann. Wichtiger sind andere Zusammenhänge, in denen uns Kreaturgefühl und magisch-naturalistisches Denken im Ringen miteinander begegnen. Nur einige Beispiele kann ich herausgreifen. Ich erinnere an Gen. 3, den Kampf von Gott und Mensch um das „Wissen", das der Mensch auf dem magischen Wege des Essens von der Baumfrucht gewinnen will, die Gott ihm verwehrt. Gott *will*, daß Abstand sei zwischen ihm und dem Menschen, das ist der Leitgedanke des Textes (wie auch der Lieder in Jes. 14_{13}, Ez. 28_9), und in diesen Abstand *soll* der Mensch sich fügen und das Gebot Gottes halten. Nun er aber das Wissen erlangt hat, muß das *Leben* ihm umso sicherer ver-

wehrt werden. Den Lebensodem, den er von Gott hat, kann dieser ihm wieder nehmen; ob aber auch das zaubergewonnene Leben, das die Frucht des „Lebensbaumes" geben würde? Noch glaubt der Verfasser an die „Macht" der Frucht und stellt den Cherub zwischen Mensch und Gottesgarten; aber schon sehen wir in seiner Einstellung zu seinem Stoff, vor allem zu dem Gottesgebot, das Kreaturgefühl sich durchsetzen. Ähnlich stehen, was die Weltperiodenlehre angeht, die Dinge in Jer. 27. Es gibt Perioden in der Weltgeschichte; die gegenwärtige ist die babylonische, aber sie ist nur eine und vergeht gar bald, ist und vergeht aus Jahwes Willen. Das ist das Bemerkenswerte an dem Text, daß eine gegen den Gottesglauben an sich überaus spröde Vorstellung ihm eingegliedert ist durch den Schöpfungsgedanken. Als der Schöpfer der Welt ist Jahwe ihr Herr, der sie verschenkt, an wen er mag, der ihre Geschichte in Zeitstrecken teilt, wie immer er will.

Fragen wir aber, in welchen Vorstellungen die Überwindung des magischen Denkens sich Ausdruck schafft, so wird immer wieder auf den Begriff des Geistes hinzuweisen sein. In der Vorstellung der rūaḥ jahwæh vollzieht sich der Ausgleich des magischen und des theistisch-personalen Denkens. Die „Macht" des Recken, die „Macht" des Königs, die „Macht" des Priesters" wird in ihr als Einwohnung eines göttlichen Prinzips im Menschen erfaßt und so dem Gegensatz gegen das Geschöpfsein enthoben. Besonders bedeutsam ist es in dieser Hinsicht, daß die gegen Mitte des 11. Jahrhdts. in Palästina neu aufkommende ekstatisch-prophetische Bewegung mit Hilfe eben dieses Begriffes in die Jahwe-Religion eingegliedert und dieser dadurch ein bedeutsamer Kraftzustrom nahegebracht wird, die Bewegung selbst aber dadurch sowohl der Auslieferung an den Dämonenglauben wie an die Technik enthoben wird. Mag auch, worauf neuerdings wiederholt der Nachdruck gelegt ist, im Selbstzeugnis der schriftstellerischen Prophetie die Zurückführung ihrer „geheimen Erfahrungen" auf die rūaḥ erst relativ spät einsetzen, anfänglich aber eine noch unmittelbarere Gott-Mensch-Beziehung den Glauben beherrschen, für die volkstümliche Auffassung steht die Zurückführung jener Erscheinungen auf den „Geist" völlig außer Zweifel (vgl. Hos. 9$_7$). Wo „Macht" und „Wissen" in einem Menschen sind, sind sie nicht magische Prinzipien, nicht Einwohnung eines Dämon, ondern göttliche Gabe, und daher in ihren Auswirkungen, wie etwa in der prophetischen Fürbitte, an gottgesetzte Grenzen gebunden.

Der andere hier zu besprechende Begriff ist der des „Wortes".

Daß das „Wort" machtgeladenes Prinzip ist, in sich wirkende Kraft trägt, hat neuerdings Julius Schniewind mit besonderer Schärfe herausgearbeitet. Dem Wort des Gottes eignet solche „Macht" selbstverständlich in besonderem Maße; sein Wort ist Schöpfungs- und Wunderwort, einst und jetzt. Indem nun aber das Wort des Propheten, das zukunftsgestaltende Heils- und Unheilswort, als wörtlich weitergegebenes, zuvor von Propheten selbst erst gehörtes, seinen Willen überwindendes Gotteswort ist, ist auch hier die Brücke vom Machtglauben zum Kreaturgefühl geschlagen und der Gegensatz von Magie und Religion aufgehoben.

Was bedeutet nun aber dieses Sichdurchringen des Kreaturgefühls? Es bedeutet gewiß die Historisierung des durch kananäische Vermittlung überkommenen altorientalischen Schöpfungsmythos, die Verbindung von Natur und Geschichte als der großen Sphären der Manifestation Gottes, wobei der Primat für Israel durchaus auf der geschichtlichen Seite liegt. Für das israelitische Bewußtsein ist Jahwe als der Gott des Volkes primär der in geschichtegestaltendem Kriege sich auswirkende Gott. So ist die Schöpfung der Anfang der Geschichte, und ohne Zäsur laufen die Linien sowohl bei den Jahwisten als bei dem Priesterkodex von der Schöpfung zu den Tagen der Väter hinüber. Eine Gesetzmäßigkeit herrscht im Paradies und beim Turmbau zu Babel; Handeln Gottes bei der Schöpfung ist richtungweisend für das Handeln Israels in Sitte und heiligem Brauch. Aber eine ganz analoge Verbindung von Natur und Geschichte stellt auch der Babylonier her, wenn er seinen Stadtgott Bel-Marduk als letztes Glied der Schöpfung die Stadt Babel und den Tempel Esagil bauen läßt.

Gewiß bedeutet dieses Sichdurchsetzen des Kreaturgefühls seine Ethisierung, seine Fruchtbarmachung für sittliche, vor allem soziale Forderungen (Hiob 31_{15}), insofern Jahwe als der sich gerecht erweisende, vergeltende Gott von sehr früher Zeit an geglaubt wird, auch wenn andere Motive diese Anschauung oft genug durchkreuzen. Aber es darf nicht verkannt werden, daß solche Ethisierung zugleich Rationalisierung bedeutet, und darum religiös angesehen nicht das einzige Wort sein konnte. Gerade da zerbricht die Ethisierung, wo das Kreaturgefühl am stärksten lebendig ist, wo Hiob in seinem Leide ganz unter den Eindruck des Vorgottnichtsseins gerät und aus dem Erleben der hohen Majestät Gottes heraus den sittlichen, rational verständlichen Gott in Stücke schlägt. Gewiß bedeutet dieses Sichdurch-

setzen des Kreaturgefühls seine Monotheisierung, insofern die Überwindung des Zaubers – sowenig er praktisch je ausgerottet ist – nur die eine Seite des großen Vorgangs ist, der aus der Monolatrie mit ihrer Konzentrierung aller religiösen Regungen auf einen und denselben Gott unter dem Eindruck seiner gewaltigen Machtwirkungen im geschichtlichen und prophetisch-ekstatischen Leben zur Ausschaltung aller anderen göttlichen Kräfte, Mächte und Gestalten geführt hat. Aber das Entscheidende ist, daß der Glaube an den sittlich handelnden Volksgott, neben dem das Glied seines Volkes keinen anderen kennen darf, dem geschilderten Prozeß vorausgeht. Das israelitische Kreaturgefühl hat sein Charakteristikum darin, daß es Kreaturgefühl gegenüber dem einen, aus der Geschichte als der Heilige bekannten Gotte gewesen ist. Oder, um es anders auszudrücken: Nicht weil Jahwe als der Schöpfer lebendig vor der Seele des Volkes stand, lebendig von den älteren Propheten geglaubt ward, ist er ihnen der mächtige Herr, der seines Volkes Geschicke zum Heil und Unheil zu lenken vermag (so kommen bei Deuterojesaja die Dinge zu stehen), der in ihren ekstatischen Erlebnissen als der mit Übergewalt sich durchsetzende sich manifestiert. Sondern weil er in der Geschichte sich mächtig erzeigt hat, weil er in ihrem Leben der Gewaltige war, darum ist er ihnen der Schöpfer, der Herr der Welt.

Ich muß in diesem Referat auf die in dem Vortrag selbst gegebenen näheren Umschreibungen der gebotenen Definition, vor allem auf die Näherbestimmung der Begriffe „Geschichte", „der Heilige", der „bekannte" Gott leider verzichten. Nur zu dem letztgenannten muß das Mißverständnis ausgeschlossen werden, als sei damit einer Intellektualisierung das Wort geredet. Es handelt sich nicht um ein Bekanntsein in dem Sinne, daß aus geschichtlichen Tatsachen oder ekstatischen Erfahrungen logische Schlüsse auf den Urheber gezogen wurden. Derartiges begegnet auch, aber erst in späten Texten, ist unursprünglich und nicht charakteristisch. Vielmehr handelt es sich um ein unmittelbares Ineinander von Erfahrung und traditionsbedingter Deutung, wie sich an der Psychologie der Propheten, an ihrer unwillkürlichen Beziehung jeder Vision auf ein für Israel von Jahwe her beschlossenes Unheil am deutlichsten aufzeigen läßt. Und nur darauf muß noch in aller Kürze verwiesen werden, daß als Gegenstand der Schöpfung durchaus die gegenwärtige, „kontingente" Welt erscheint, deren einzelne Erscheinungen zunächst, und deren Ganzes sodann

in seiner Zweckmäßigkeit als Gotteswerk erfaßt werden. Wobei freilich zu beachten ist, daß der rational zugängliche Begriff der Zweckmäßigkeit je und dann an den gleichen Gegebenheiten zerschellt wie der ihm verwandte der sittlichen Gerechtigkeit im Sinne der Vergeltungslehre.

Wenn daher die dialektische Theologie mit allem Nachdruck im Schöpfungsglauben das Andersein Gottes gegenüber allem Menschentum betont und wenn sie dieses Andersein gerade in dem Schöpfersein Gottes findet, so hat sie das Zeugnis des AT. durchaus für sich. Doch ist *darin* das Entscheidende des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens *noch nicht* gegeben. Das Entscheidende ist für diesen *nicht*, daß der Schöpfergott ein *ferner* Gott ist, vor dem wir *nichts* sind, das Entscheidende ist vielmehr, daß der Schöpfergott der in der *Geschichte*, im schöpferischen *Wort* und im schöpferischen *Geist* nahe Gott ist, durch dessen Wort, das er sprechen darf, durch dessen Geist, der ihm gegeben wird, allerdings der Mensch, der begnadete Prophet zumal als Träger der Offenbarung, Anteil an Gottes *Macht* und *Wissen* aus Gottes freiem Willen erhält. Daß damit eine *Vergottung* des Menschen nicht gegeben ist, eine Vergöttlichung des Menschentumes am allerwenigsten, zeigt sich in nichts deutlicher als darin, daß gerade die Begnadetsten diejenigen sind, die am stärksten unter dem Abstandsbewußtsein stehen, und daß das Bewußtsein des Volkes den, den es für seinen Größten hielt, doch innerhalb des AT.s nie zum Kultheros gemacht hat. Auch er bleibt Sklave Gottes und stirbt nach dem Befehle Gottes in der gottgesetzten Stunde (Dtn. 34_5). Und dadurch gewinnt das Kreaturgefühl des AT.s seine besondere Färbung, daß das Andersein Gottes sich nicht im Schöpfersein erschöpft, vielmehr eben als Kreaturgefühl gegenüber dem *bekannten* Gott stärkste *inhaltliche* Bestimmtheit gewinnt: er ist der *Heilige*, der von dem Sünder sich scheidet, in dem *Geiste* aber auch dem *Sünder* heiligend und *reinigend* nahe kommt. Wie wenig auch diese Reihe zur Vergottung führt, zeigt sich sofort darin, daß die Begnadetsten die Menschen des Bekenntnisses sind:

> Weh mir, ich bin verloren,
> denn ich bin ein Mensch unreiner Lippen
> und lebe in einem Volke unreiner Lippen
> denn meine Augen sahen den König,
> den Jahwe Zebaoth.

Ehe wir aber diese Antithesen auf ihre letzte Schärfe hinausführen, wird es erforderlich sein, die Folgerungen, die sich aus dem skizzierten Charakter des alttestamentlichen Kreaturgefühls ergeben,

wenigstens teilweise kurz zu skizzieren. Sie zeigen sich in einer neuen Wertung des Kultus. Er wird, wie ich kürzlich in Oxford näher belegen durfte, aus einem magisch wirksamen Ritual zu einem von Gott geordneten Mittel, der Strafe zu entgehen. So sehr die einzelnen Handlungen des Kultus im Magischen wurzeln, das Bewußtsein, das sie in Bewegung setzt, ist von der Furcht vor magischer Fluchbefleckung in charakterischer Weise durch die persönliche Wendung des Schuldgefühls geschieden: Schuld ist Verfehlung gegen Gott Jahwe, die seine Strafe heraufbeschwört. Das Volk als Ganzes wie der Einzelne steht unter der Strafe, nicht unter magischem Zauberzwang. Ein Andersein Gottes in der ontologischen Sphäre ist Schicksal, das durch Wesensumwandlung auf magischem Wege gewandt werden kann. Ein Andersein in der sittlich-religiösen Sphäre wird als Schuld erfahren, die, je lebendiger sie vor der Seele steht, desto mehr auf eine Tilgung durch Gott und auf gottgeordnetem Wege hindrängt. In der Geschichte, die eine Geschichte der Sünde und eine Abfolge sündiger Generationen darstellt, ist ja auch die Schuld des Volkes wie des Einzelnen zum Schicksal geworden und doch Schuld geblieben, die als Schuld erlebt wird. Das Gottgleichsein an Macht ist für das AT. nie religiöses Ziel, sondern stößt sich an dem Bewußtsein des gottgesetzten Abstandes; das Gottgleichsein an Vollkommenheit aber ist gottgesetzte Aufgabe, und es ist eines der großen Verdienste Max Webers, daß er als Kennzeichen der israelitischen Religion das Fehlen magischer Surrogate für die Erfüllung der Gebote herausgearbeitet hat. Gott aber ordnet Handlungen, durch die Vergebung geschaffen wird, weil er sie geordnet hat, nicht weil sie in mystischem Zusammenhang mit der zu tilgenden Sünde stünden. Und er rüstet den Frommen mit dem „Geist der Heiligkeit" aus und er gibt in der Endzeit das neue Herz und den neuen Sinn.

Das führt von selbst hinüber zur Eschatologie. In ihr manifestiert sich der Schöpfergott recht eigentlich als der Herr seiner Welt, indem er sie in Trümmer schlägt. Wie in der Zeit ihn keiner hindern kann, wenn er sein ohne rational zugänglichen Grund erwähltes Volk vernichtet, so ist er souverän in der Zerstörung des Kosmos zum Chaos. Wie es aber aus innergöttlichen Motiven heraus, um der Ehre seines heiligen Namens willen, zu einer Neugründung des Volkes kommt, so, ohne daß dafür irgend ein Grund sichtbar würde, zur Neuschöpfung der Welt. Gewiß spricht bei der Selbstverständlichkeit, mit der von dem neuen Himmel und der neuen Erde gesprochen wird, die gemein-

orientalische, von Gunkel herausgestellte Gleichung von Urzeit und Endzeit stark mit, es darf aber nicht übersehen werden, daß in den spezifisch prophetischen Ausprägungen der Zukunfts- und Enderwartung immer wieder, mag es sich um die Neuschaffung des Volkes oder der Welt als eines Ganzen handeln, das Doppelte sichtbar wird: daß die neue Zeit eine sittlich-religiös qualitativ andere und eben darum eine gottnähere Zeit sein wird. Die ontologische Differenz wird bleiben: Gott ist in der Endzeit der allein Schaffende, dem auch der Messias nicht nahekommt; aber überwunden wird der religiös-sittliche Abstand, überwunden von Gott. Deutlicher kann schwerlich heraustreten, daß das alttestamentliche Kreaturgefühl seine Bestimmtheit von dem Inhalt des Gottesglaubens, nicht von der Tatsache des Schöpferseins Gottes her gewinnt.

Oder doch? Vielleicht ist das letzte, was zu sagen ist, noch zwingender. Der äußerste Ausdruck für das Andersein Gottes ist seine Ewigkeit im Gegensatz zu unsrer Vergänglichkeit. Der Schöpfer bleibt, das Geschöpf vergeht. Wenn aber R. Hermann soeben mit Recht betont hat, daß für die christliche Lebensauffassung der Satz nicht typisch ist: Gott sei es geklagt, daß es eine Vergänglichkeit gibt, so gilt das insonderheit für das AT. Hier kann der Sänger die Ewigkeit bejubeln, gerade auch in ihrem Gegensatz gegen die menschliche Vergänglichkeit, weil dieser Gott sein Gott ist:

Horch! Stimme! „Predige!"
Frage: „Was predige ich?"
Alles Fleisch ist Gras,
seine Zier wie Wiesenblumen.
Gras verwelkt, Blüte dorrt,
Jahwegeist bläst darein.
Gras verwelkt, Blüte dorrt
Unsres Gottes Wort bleibt ewig!

Im Bewußtsein der geschichtsgewordenen Verbundenheit mit dem ewigen Gott bleibt das Kreaturgefühl absolut erhalten, aber ist überboten in dem Jubel über dieses Gottes Ewigkeit: Unser Gott!

Was wir allewege brauchen, ist nicht eine Dialektik des Menschentumes in der existentiellen Sphäre: vergänglich und **doch** wirklich. Was wir brauchen ist eine Dialektik in der innersten Sphäre religiösen Bewußtseins: Sünder und doch Gottes Erwählter, und die Überwindung auch dieser Dialektik im Glauben an den in Wort und Geist heiligenden Gott der Geschichte. Nur so werden wir den Offenbarungswerten des AT.s gerecht, dem Kreaturgefühl gegenüber dem nahen, bekannten Gotte.

Die Ausſprache zu den Vorträgen von Staerk und Hempel eröffnete D. Sellin (Berlin). Er gibt im allgemeinen ſeine Zuſtimmung, wünſcht aber, daß wir in der philologiſch-hiſtoriſchen Methode der a.t. Forſchung wieder mehr zur Wellhauſenſchen Linie zurückkehren.

D. Bultmann (Marburg): Die Vortragenden ſprachen über die Bedeutung der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft für die dialektiſche Theologie. Sie verſtanden unter dialektiſcher Theologie ein theologiſches Syſtem und ſtellten deſſen Übereinſtimmung mit der altteſtamentlichen Theologie in Frage. Umgekehrt muß nach der Bedeutung der dialektiſchen Theologie für die bibliſche Wiſſenſchaft gefragt werden von der Vorausſetzung aus, daß die dialektiſche Theologie auch für die bibliſche Wiſſenſchaft ſelbſt relevant iſt, da ſie nicht ein theologiſches Syſtem iſt, ſondern die Durchführung der Einſicht in die Dialektik des geſchichtlichen Seins in der Theologie.

Lic. Lieb (Baſel) ſucht Staerk gegenüber die wahren Intentionen Barths darzuſtellen. Von ihnen aus iſt die Geſchichte Iſraels zu verſtehen als Erwählung ſeines Volkes durch Gott und Gericht an demſelben. Auf Gottes einheitlichem Willen allein beruht die wahre Kontinuität der ſogenannten Heilsgeſchichte und nicht auf einer der Geſchichte ſelber immanenten Geſetzmäßigkeit.

Gegenſtand der Barthſchen Dialektik und vor allem ſeiner Eſchatologie iſt in Wirklichkeit folgendes: Wie Gott nur ganz konkret Schöpfer dieſer Welt, von uns Menſchen iſt, wie er Herr und Lenker und Richter der Geſchichte iſt, wie er als zweite Perſon der Trinität in der Zeit des Pontius Pilatus Menſch wurde, für uns gekreuzigt ward und leiblich auferſtanden iſt — ganz konkret — ſo wird er am Ende der Geſchichte einen neuen Himmel und eine neue Erde ſchaffen. Gegenüber der Behauptung, Barth hebe durch ſeine Zeit-Ewigkeitsdialektik die bibliſche Eſchatologie in ihrer Konkretheit auf, ſei nur auf ſeine Behandlung der leiblichen Auferſtehung in ſeinem Kommentar zu 1. Kor. 15 hingewieſen.

Barth mag wohl durch Heranziehung der neukantianiſchen, idealiſtiſchen Begriffswelt ſeine wahren Abſichten verdunkelt haben, in Wirklichkeit haben alle dieſe idealiſtiſchen Begriffe mit ihrer abſtrakten Dialektik für ihn nur „terminologiſche“ Bedeutung, um damit etwas ganz anderes auszudrücken oder zu erläutern, nämlich den konkreten Inhalt der evangeliſchen Botſchaft.

D. Procſch (Erlangen) wünſcht eine Definition der dialektiſchen Theologie, die ihm als ſpezifiſch reformiert erſcheint: finitum non est

capax infiniti. Gegenüber Hempels These von einem Kampfe der israelitischen Religion gegen die Magie innerhalb des Geschichtsverlaufs vertritt er die Meinung, daß der urhebräische Gottesbegriff אֵל bereits persönlich-sittlich, nicht dinglich-magisch gewesen sei, also den Gegensatz gegen das Magische grundsätzlich enthalte.

D. Staerk erwidert im Schlußwort:

1) auf D. Bultmann's Einwand, es sei irrelevant, in der vom Vortragenden gewählten Weise über dialektische Theologie zu reden, er werde nach B.s Vortrag antworten;

2) auf Lic. Lieb's Vorwurf, er habe Barth mißverstanden betreffs der eigentlichen Intention Barth's: auf diesen Vorwurf sei er gefaßt gewesen, aber er glaube B. nach seinen eigenen Aussagen zur Darstellung gebracht zu haben, und Herr Lieb gebe selber zu, daß die Terminologie B.'s von einem bestimmten Sachgehalt nicht zu trennen sei;

3) auf D. Procksch's Frage, warum er nicht zunächst einmal die Grundgedanken der dialektischen Theologie vorgetragen habe: das sei nicht seine Aufgabe gewesen und dazu sei in einem Sektionsvortrag keine Zeit.

D. Hempel erwidert im Schlußwort:

In Gogartens Werk ist die dialektische Theologie zur Systembildung fortgeschritten. Dieses System auf seine Stellung zur Schrift zu prüfen, ist für den evangelischen Theologen ihm gegenüber die recht eigentlich „relevante" Frage. Gegenüber Procksch ist zu betonen, daß geschichtliche Wirklichkeit und ideologische Wesensbestimmung zu scheiden sind. Grundsätzlich stehe der israelitische Gottesgedanke gegen die Magie; in der geschichtlichen Wirklichkeit immer nur im Ringen gegen ihr innerisraelitisches Leben. Etymologische Spekulationen über אֵל helfen nichts, da zwischen dem ursemitischen Aufkommen des Nomens und dem israelitischen Vorkommen eine mehrtausendjährige Geschichte liegt.

Jahwe als König.

Von D. Otto Eißfeldt (Halle).

Die Anregung zu der Frage nach Alter und Art der Vorstellung von Jahwe als König ist einerseits den Schriften von Paul Volz[1]), Sigmund Mowinckel[2]) und Hans Schmidt[3]) über das israelitische

[1]) Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest), 1912.

[2]) Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Psalmenstudien II), 1922.

[3]) Die Thronfahrt Jahwes, 1927.

Herbstfest, andererseits dem großen Kyrios-Werke Graf Baudissin's[1]) zu verdanken.

Nach Mowinckel, dessen Aufstellungen weithin Zustimmung gefunden haben und darum als typisch in Anspruch genommen werden können, sind die Aussagen des AT.s über Jahwe als König als Anspielungen an das spätestens seit Salomo in Israel gefeierte Thronbesteigungsfest oder die ihm zugrunde liegende mythische Erzählung, also kultisch-mythisch zu verstehen. Der Mythus und das Fest waren zunächst kosmischer Art, indem sie Jahwe um seines Sieges über den Chaosdrachen und der ihm folgenden Schöpfungstat willen als König der Welt feierten. Später ist der Mythus historifiziert worden, indem die Herausführung Israels aus Ägypten als die entscheidende Jahwe-Tat gefeiert wurde.

Diese mythisch-kultische Erklärung der Aussagen über Jahwe als König wird in Frage gestellt, wenn man sie an der bei allen semitischen Völkern verbreiteten und darum als ursemitisch zu beurteilenden Vorstellung der Götter als Könige oder Fürsten (mlk) mißt. Die bei den anderen semitischen Völkern sehr zahlreich – namentlich in Personennamen – vorkommenden Benennungen der Götter als Könige bezeichnen diese entweder als übergeordnete und zugleich fürsorgende Schutzherren ihrer Verehrer (relativ-soziale Bedeutung) oder heben wie andere Epitheta (erhaben, herrlich usw.) das Moment des Majestätischen an ihnen hervor (absolut-hymnische Bedeutung). Nur hier und da hat sich sekundär die überall vorhandene Vorstellung der Götter als Könige zu entsprechenden Mythen und Kulten verdichtet.

Im AT. sind eine Reihe von theophoren Eigennamen wie 'Abīmelek, Malkīšuaʿ enthalten, die weder sicher hebräischer Herkunft sind noch sicher mit ihrem Prädikat „König" Jahwe im Auge haben. Von ihnen gilt, was von dem Gottesepitheton „König" bei den anderen semitischen Völkern gesagt worden ist. Für die Entscheidung der Frage nach Alter und Art der Vorstellung von Jahwe als König kommen sie nicht in Betracht.

Auf Jahwe angewandt findet sich bestimmt datierbar das Epitheton „König" zuerst bei Jesaja (6$_5$ „denn den König Jahwe Zebaoth haben meine Augen gesehen"). Die anderen Stellen, in denen Jahwe mit dem Nomen melek und dem Verbum mālak als König bezeichnet wird oder in denen von seiner Königsherrschaft (malkūt,

[1]) Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, herausgegeben von Otto Eißfeld, 1926ff.

mamlākāh und melūkāh) die Rede ist, sind, soweit ihre Abfassungszeit eindeutig bestimmbar ist, alle später als Jes. 6$_5$; die strittigen – wie 1. Sam. 8$_7$. 12$_2$; Num. 23$_{21}$; Dt. 33$_5$ – gehören aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls späterer Zeit an oder sind höchstens mit Jes. 6$_5$ gleichzeitig. Die Abstraktbildungen mit der Bedeutung „Königsherrschaft" werden jedenfalls erst ganz spät für Jahwe gebraucht, wie überhaupt (vgl. 1. Chr. 29$_{11-13}$) die Häufung von Hoheitsprädikaten auf Jahwe für die nachexilische Zeit charakteristisch ist. Zu dem allem paßt, daß der Name Malkijjah „König ist Jahwe" erst seit der Zeit Jeremias vorkommt. Die Annahme, daß Jesaja, der ja an Jahwe auch sonst das Moment des Majestätischen und Erhabenen hervorhebt, zuerst Jahwe ausdrücklich als König bezeichnet habe, bleibt also beachtenswert. Andererseits wird von hier aus die Unterbringung der Psalmen, die Jahwe König nennen und ihm die Königsherrschaft zuschreiben, in älterer vorexilischer Zeit sehr unwahrscheinlich; viel besser passen sie in die nachexilische Zeit hinein, von deren Neigung, auf Jahwe allerlei Hoheitsprädikate zu übertragen, schon die Rede war.

Was den Sinn der Benennung Jahwes als König angeht, so kann in Stellen wie 1. Sam. 8$_7$; 12$_2$ nur die relativ-soziale Bedeutung gefunden werden. Dasselbe gilt von Stellen wie Hes. 20$_{33}$; Mi. 4$_7$; Jes. 52$_7$, nur daß hier die Auswirkung des Königtums Jahwes nicht als gegenwärtig konstatiert, sondern von der Zukunft – in der Sammlung des Volkes aus der Diaspora – erwartet wird. Die Vorstellung von dem Königtum Jahwes hat in der Zeit des Exils, da er nicht im Vollsinne seines Volkes Schutzherr war, einen eschatologischen Zug angenommen. Jahwes Tat ist in den eben genannten und den ihnen ähnlichen Stellen überall geschichtlicher Art: in der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft liegende Fürsorge für sein Volk. Die Verbindung der Vorstellung Jahwes als König mit seiner Tat als Schöpfer der Welt findet sich erst in späteren Stücken, vor allem in deuterojesajanisch beeinflußten Psalmen (z. B. 93$_1$; 96$_{10}$). Andere Stellen bezeichnen Jahwe als König in absolut-hymnischem Sinn, so vor allem Jes. 6$_5$; Mal. 1$_{14}$ und manche Psalmen, wie 22$_{29}$. 103$_{19}$. Dagegen verlangt keine einzige Stelle für ihre Benennung Jahwes als König die mythisch-kultische Deutung. Aussagen von Jahwe wie diese „Er hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt", „hinaufgezogen (wohl zur Thronbesteigung) ist er unter Jauchzen, unter Posaunenschall" (Ps. 47$_{9.6}$) lassen sich dahin verstehen, daß seine Benennung als König mit Bildern, die der Thronbesteigung des menschlichen Königs entlehnt sind, weiter

ausgeschmückt wird. Die Möglichkeit, daß in Israel oder in Juda einmal ein Fest der Thronbesteigung Jahwes gefeiert worden ist, soll nicht rundweg abgelehnt werden. Aber mit Stellen wie den eben genannten läßt sich die These von dem Vorhandensein eines solchen Festes in Israel nicht stützen. Ebensowenig mit den beiden Psalmen, die ganz deutlich von einer kultischen Feier, genauer von einer Prozession, sprechen und dabei die Benennung Jahwes als König gebrauchen: 24$_{5-10}$ und 68$_{25}$ff. Denn es ist unbeweisbar und auch ganz unwahrscheinlich, daß hier die Prädizierung Jahwes als König gerade durch die Art der Feier veranlaßt sei oder auch nur zu ihr in besonderer Beziehung stände. So bedarf es zum Verständnis der Aussagen von dem König Jahwe nicht der Annahme eines Thronbesteigungsfestes Jahwes mit einer ihm zugrunde liegenden mythischen Erzählung. Vielmehr ist die Benennung Jahwes als König im Doppelsinn des Schutzherrn der Seinen und des ihnen Übergeordneten ein Unterfall der allgemein-semitischen Vorstellung der Götter als Herren. Die verhältnismäßig späte Anwendung des Königsprädikates auf Jahwe erklärt sich daraus, daß er, der in bestimmter geschichtlicher Tat Israel zu seinem Volk erwählt hatte, zunächst als so unmittelbar gegenwärtige Realität empfunden wurde, daß er keiner Epitheta bedurfte. Als der Jahwe-Name sich zu entleeren anfing, begann man die vorher vereinzelt auf Jahwe angewandten Prädikate mit der Bedeutung „Herr", darunter auch „König", in immer stärkerem Maße für ihn zu gebrauchen, bis schließlich eins von ihnen, Kyrios-Adonaj, geradezu Ersatz des Namens geworden ist. Die sich immer mehr steigernde Prädizierung Jahwes als König wird ganz verständlich nur als Faktor der zu jenem Ergebnis führenden Entwicklung[1]).

Die Aussprache über den Vortrag Eißfeldt eröffnete D. Hans Schmidt (Gießen): Enthält der Vortrag nicht eine Inkonsequenz? Wenn מלך als Gottesbezeichnung überall in der Umwelt längst vorkommt, dann muß diese doch wohl in Israel älter sein, als der Referent zugibt. — Dem Vortrag spürt man die Abneigung gegen die kultische Deutung an, aber Ψ 47; 68$_{25}$ weisen doch auf Inthronisation; es handelt sich dort nicht bloß um Bilder, um den Begriff „König" zu explizieren.

D. Sellin (Berlin) empfiehlt wie der Ref. Reserve gegen die Mowinckelsche These. In Bezug auf das Alter der Gottesbezeichnung

[1]) Das unverkürzte Referat soll in ZAW. (Jahrgang 1928) erscheinen.

מלך in Israel sei stärker zu unterscheiden zwischen der Jahwe-Religion des Volkes und der der Propheten: in der Volksreligion könne der Titel älter sein.

D. Staerk (Jena) fragt, ob bei den Propheten die מלך-Vorstellung ohne kosmische Betonung vorkomme und verneint die Frage.

D. Hempel (Greifswald) dehnt diese Frage auf den alten Orient aus; in Babylonien verbinden sich mit dem Gottes-Epitheton „König" zweifellos kosmische Vorstellungen, aber dort fehle gerade der Name מלך.

Eißfeldt verwahrt sich dagegen, eine grundsätzliche Abneigung gegen die kultische Deutung zu haben und von einer solchen Abneigung bei seinem Vortrag geleitet zu sein. Einzelnes: in Jes. 6 sei die מלך-Vorstellung nicht kosmisch, sondern ethisch, d. h. Jahwe werde nicht als Schöpfer der Welt gepriesen, sondern als der über alles, was Welt ist, Erhabene.

Die Ebed-Jahwe-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit.

Von Dr. Rudolph (Tübingen).

Ich habe in ZAW. 1925, S. 90ff. die These vertreten, der Dichter der EJ.-Lieder – wahrscheinlich Deuterojesaja selbst – „habe in einer bestimmten zeitgenössischen Persönlichkeit den Messias gesehen und habe deren Ergehen mit seinen Liedern begleitet". Diese These wurde von W. Staerk in ZAW. 1926, S. 242–260 eingehend kritisiert. Die Auseinandersetzung mit seiner Kritik zeigt, wieviel Gemeinsames doch schon bei diesem schwierigen Problem erarbeitet ist, wie sehr aber andererseits eine communis opinio der Forscher durch die Beschaffenheit der Texte verhindert wird.

1. Die erste Gemeinsamkeit ist die Ablehnung der Kollektivdeutung (nicht im jetzigen Text von Jes. 40–55, sondern in den EJ.-Liedern nach ihrem ursprünglichen Sinn). Ihre Unmöglichkeit erhellt aus 49_5f., wo der EJ. eine Aufgabe an und für Israel hat. Dem Schluß, daß er demnach nicht mit Israel identisch sein kann, kann man auch nicht (mit König) dadurch entgehen, daß man in dem EJ. die „treue Minorität" des Volkes Israel sieht. Denn diese „interne Scheidung" Israels läßt sich nur dadurch durchführen, daß der Begriff „Israel", ohne daß Deuterojesaja etwas davon merken läßt, mehrfach seinen Inhalt wechseln muß, d. h. aber: die Deutung auf Israel läßt sich nicht einheitlich durchführen.

Eine zweite Übereinstimmung zwischen St. und mir liegt in dem Satze Staerks, daß in Jes. 53 „ein erschütterndes Erlebnis", also eine

wirkliche Geschichte im Hintergrund steht. Es bleibt aber zwischen uns eine doppelte Differenz übrig: er behauptet, daß der EJ. von Jes. 53 ein anderer sei als der der übrigen EJ.-Lieder, und er weicht in der Deutung der einzelnen historischen Züge von Jes. 53 von meiner Auffassung ab, besonders bestreitet er, daß Jes. 53 vom Märtyrertod des EJ. rede.

2. Den Beweis, daß Jes. 53 nicht mit den anderen EJ.-Liedern zusammengehöre, führt St. vor allem von diesen anderen Liedern aus: während Jes. 53 es mit politisch-sozialen Lebensbeziehungen zu tun habe, kennen die drei ersten Lieder den EJ. nur als profetische Persönlichkeit; der Eindruck politischer und damit messianischer Betätigung entstehe nur durch falsche Abgrenzung der beiden ersten Lieder: nur 42_{1-4} und 49_{1-6} seien die Lieder selbst, während 42_{5-7} und 49_{7-9a} Zusätze seien, um den individuellen EJ. der Lieder auf Israel umzudeuten.

Staerks These scheitert bei 42_{5-7} an berit ʿam, das nicht „Bundesmittler für die Menschheit", sondern „Bundesmittler für das Volk (Israel)" bedeutet; ist aber der EJ. Bundesmittler für Israel, so kann er nicht mit Israel identisch sein, das Subjekt ist vielmehr der individuelle EJ. von 42_{1-4}, d. h. 42_{5-7} ist nicht Umdeutung, sondern einfach Fortsetzung von 42_{1-4}. Aus 42_7 (Herausbringen Gefangener aus dem Gefängnis) ergibt sich dann die politische Aufgabe des EJ. auch beim 1. Lied. – Mag beim 2. EJ.-Lied (49_1 ff.) V. 7 späterer umdeutender Zusatz sein, so ist das doch bei V. 8 dadurch ausgeschlossen, daß der EJ. wieder berit ʿam heißt, also nicht Israel sein kann. Ferner ist in 49_6, wenn hier als Aufgabe des EJ. להקים את־שבטי יעקב genannt wird, an die politische Wiederaufrichtung Israels zum mindesten mit gedacht (שבטי bezieht sich auf die politische Organisation Israels), und diese Aufgabe wird durch נָקַל, wie Ez. 8_{17} lehrt, nicht aus-, sondern eingeschlossen. Da nun להקים ארץ 49_8 nur ein anderer Ausdruck ist für להקים אישרי 49_6, so ergibt sich, daß 49_{1-6} in 49_8 seine Fortsetzung bzw. Ergänzung hat. Ob man das Lied in 49_{9a} oder 49_{10} endigen läßt, macht nicht viel aus; beides läßt sich verteidigen.

Kennen aber auch die vorderen EJ.-Lieder eine politische Tätigkeit des EJ., so besteht kein Anlaß, sie von Jes. 53 zu trennen: wir haben hier wie dort dieselbe Persönlichkeit mit ihren verschiedenartigen Aufgaben vor uns, die je nach der augenblicklichen historischen Situation wechseln. Es handelt sich überall um reales geschichtliches Geschehen, aber zu verschiedenen Zeiten. –

Bei Jes. 53 erhebt Staerk gegen meinen Versuch, die in den Liedern angedeuteten geschichtlichen Tatsachen ans Licht zu ziehen, den Vorwurf, ich verkenne die änigmatische, unter Umständen nach bestimmten Formgesetzen stilisierte Sprache des Liedes, und das besondere Stilproblem liege darin, ob die Ausdrücke, die von Tod und Grab reden, eigentlich oder bildlich gemeint seien. Das Lied gewinne an Einheit und Klarheit, wenn alles bildlich genommen werde, da in 53_4 die bildliche Auffassung allgemein zugestanden sei. Unterstellen wir als richtig, daß der Stilzwang so stark war, wie Staerk annimmt, so würden wir begreiflich finden, daß die große Not des EJ. als ein Sterben, ja als ein Begrabenwerden geschildert würde, aber der Ausdruck: „Grab bei den Gottlosen" ließe sich dann keineswegs aus der Stilform erklären, hier muß vielmehr ein konkreter Zug wirklichen Geschehens vorliegen: der EJ. wurde tatsächlich bei Gottlosen begraben. Ist aber das Grab eigentlich gemeint, dann auch der Tod. Dazu kommt, daß wir in der israelitischen, babylonischen und ägyptischen Literatur zwar mehrfach dafür Beispiele haben, daß ein Leidender seine eigene Not unter dem Bild des Todes und Grabes darstellt, daß aber bis jetzt kein einziger Fall bekannt ist, wo andere einen Lebenden als tot und begraben darstellen, um die Größe seines Leidens zu schildern. Durch all das ist das wissenschaftliche Urteil gestattet: der EJ. ist wirklich gestorben und begraben worden. Wenn vom EJ. trotzdem ein neues Wirken erhofft wird (53_{10}ff.), so ist darin unweigerlich die Hoffnung auf seine Wiederbelebung eingeschlossen, einerlei, wie man mit den schwierigen Worten דכאו החלי 53_{10} zurecht kommt (ich möchte jetzt lesen: רַפְּאוֹ וְהַחֲלִימוֹ, vgl. Jes. 38_{16}).

Daß man bei so bruchstückhaften Texten wie den EJ.-Liedern ohne verknüpfende Phantasie und ohne psychologische Einfühlung nicht auskommt, liegt auf der Hand. Es ist aber wichtig, zu betonen, daß gerade das Wichtigste in den Liedern (warum setzt der Prophet gerade auf diesen Mann so hochgespannte Erwartungen? woher der Gedanke des stellvertretenden Leidens und die Hoffnung auf Wiedererweckung?) psychologisch unableitbar ist. Damit ist das religiöse Geheimnis an der richtigen Stelle gewahrt[1]).

Die Aussprache über den Vortrag von Rudolph eröffnete D. Staerk (Jena): Auch die Aufstellungen von R. seien nur Möglichkeiten. berith ʿam sei kosmisch-universal auf die Völkermission des Ebed zu be-

[1]) Der ungekürzte Vortrag wird, durch Anmerkungen erweitert, in der ZAW. 1928 erscheinen.

ziehen; ebenso sei das Wiederherstellen der Stämme geistig zu verstehen.

D. Hänel (Münster) vertritt die kollektivische Deutung.

D. Sellin (Berlin): Wenn auch für uns der Vorgang der Übertragung der individuellen Aussagen auf Israel schwer verständlich sei, so sei sie eben einfach Tatsache. Die kollektivische Deutung von dem „Zu gering ist's ..." sei nicht möglich. Die historische Person sei, wie seine eignen verschiedenen Lösungen beweisen (Serubabel, Jojachin, Mose), nicht mehr deutlich zu fassen.

D. Hempel (Greifswald): Den Umdeutungsprozeß (von der nicht-erfüllten Weisjagung aus) zeige besonders deutlich LXX im Vergleich zur Masora. Wie verhält sich das Begraben „bei den Gottlosen" zu „Marduk bei den Verbrechern"?

P. Reser (Bremen): Von der historischen Erscheinung muß zur geschichtlichen Wirklichkeit (Christus) vorgedrungen werden.

P. Dahse (Heisingen) weist darauf hin, daß Jes. 42 1 ff. zur Zeit des Epiphanius als erste Haftare gelesen wurde.

P. Daab (Schwante) hält die Erwartung einer unmittelbar eintretenden Auferstehung für psychologisch undenkbar.

D. Volz (Tübingen) hält 53 nicht für Darstellung eines Vorgangs, sondern für eine Gleichnisgeschichte. Der Ebed in 42. 49. 50 ist Deuterojesaja selbst; zuerst für die Heimkehr der Verbannten arbeitend ist er über diese Aufgabe hinausgewachsen und Begründer der Mission geworden.

Schlußwort. Rudolph spricht von den im AT. selbst vorliegenden Voraussetzungen für die Erwartung der Wiederbelebung, betont, daß Deuterojesaja im EJ. zwar den Messias, aber nicht Jesus von Nazareth erkannt hat, wendet sich gegen die kollektivische Deutung (daß im jetzigen Jes.-Buch der EJ. kollektivisch gefaßt wird, um eine einheitliche Auffassung zu erzielen, darf nicht als Beweisgrund für die ursprüngliche Deutung auf Israel verwandt werden) und verspricht, der Anregung Hempels (Marduk bei den Verbrechern) nachzugehen.

Antrag Eißfeldt.

Die alttestamentliche Sektion des ersten deutschen evangelischen Theologentages beschließe die Gründung einer überkonfessionellen deutschen Gesellschaft zur Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft. Die Gesellschaft soll nicht eigentlich eine neue Organisation sein und noch weniger den Anlaß geben zu einer neuen Tagung, sie soll vielmehr nur der Erhaltung und Stärkung der schon bestehenden Einrichtungen und Bestrebungen dienen, nämlich

1) der Zeitſchrift für die altteſtamentliche Wiſſenſchaft;
2) dem den Orientaliſten-Tagungen angegliederten Altteſtamentler-Tag;
3) dem Verkehr der deutſchen Altteſtamentler mit denen des Auslandes, namentlich mit der engliſchen Society for O. T. study;
4) der Abwehr von Angriffen auf den Unterricht des Hebräiſchen in der Schule und Hochſchule und auf das Hebräiſche als Fach der theologiſchen Examina.

2. Neuteſtamentliche Abteilung.

Donnerstag, den 20. Oktober, nachmittags 3 Uhr im großen Saale.

Der Leiter D. von Dobſchütz, den die Hrn. Lic. Faſcher und Lic. Förſter als Schriftführer unterſtützen, eröffnet die Sitzung mit einer Erklärung darüber, wie es gekommen ſei, daß die 6. Neuteſtamentler-Tagung nicht, wie zu Breslau beſchloſſen, mit dem Göttinger Philologentag, ſondern mit dem erſten Theologentag zu Eiſenach zuſammengelegt worden ſei. Den nachträglichen Einſprüchen dagegen konnte für diesmal nicht mehr Rechnung getragen werden; das ſoll aber künftig geſchehen. Die Neuteſtamentler hatten ſeit der erſten Tagung in Würzburg drei gemeinſame Aufgaben übernommen.

Über die erſte berichtet Dr. Erwin Neſtle, indem er von ſeiner Neubearbeitung des Stuttgarter NT.s als Probe das Matthäus-Evangelium vorlegt. Er dankt für das Intereſſe, das die bisherigen Neuteſtamentler-Tagungen ſeiner Arbeit entgegengebracht haben und hofft die dort vorgetragenen Wünſche nach Möglichkeit erfüllt zu haben. Der Text iſt grundſätzlich derſelbe geblieben, nur jetzt ganz auf Tiſchendorf, Weſtcott-Hort und Bernhard Weiß geſtellt, auch dort, wo bisher noch Weymouth nachwirkte. Die Orthographie iſt — auch gegen dieſe Herausgeber und ihre Zeugen — nach dem von der neueren Philologie, beſonders Prof. Schwyzer auf Veranlaſſung von P. W. Schmiedel, herausgearbeiteten Brauch des 1. chriſtlichen Jahrhunderts umgeſtaltet worden, alſo z. B. David ſtatt Daveid. Sinnabſchnitte, Fettdruck der Zitate, Stichenſatz für Poetiſches, bisher weſentlich nach WH gegeben, ſind davon unabhängig geändert. Neu eingeführt ſind die auf die Varianten hinweiſenden Zeichen im Text. Den dagegen ſchon auf der Magdeburger Tagung vorgebrachten Bedenken gegenüber iſt zu hoffen, daß ſich die Freunde eines glatt lesbaren Textes daran gewöhnen werden, über ſie hinwegzuleſen. Andrerſeits werden ſie ſich

für die Benutzung des Apparates als ſehr nützlich erweiſen. Der neue Apparat enthält alles Weſentliche der beiden bisherigen. Geſtrichen wurden nur die Angaben über Weymouth, rein orthographiſche und belangloſe Interpunktions-Varianten. Neu aufgenommen wurden weitere Lesarten aus **W** und anderen Handſchriften, beſonders den Papyris, die älter als **B** ſind und davon abweichen, wie z. B. $\mathfrak{P}^{38}$ = Ann Arbor 1571, der, um 250 in Ägypten geſchrieben, einen mit **D** verwandten weſtlichen Text zeigt. Soweit Raum vorhanden, ſind auch Lesarten, die zur Charakteriſierung einzelner Handſchriften dienen, und ſolche, die uns von Luther her geläufig ſind, oder Abſonderlichkeiten, die für die Art ſchriftlicher Überlieferung bezeichnend ſind, wie iereis = iris Apc 4,3 aufgenommen. Vermehrt iſt auch die Zahl der Konjekturen; dieſe ſind in ( ) geſetzt, ebenſo alle Varianten, die nicht den überlieferten Buchſtabenbeſtand, ſondern nur Worttrennung oder -betonung verändern. Etwa 50 Varianten, die nach verbreitetem Urteil Anſpruch auf Urſprünglichkeit haben, bei dem Prinzip der Textherſtellung aber in den Apparat verwieſen wurden, ſind durch ein beſonderes Zeichen hervorgehoben. Was aber die Hauptſache iſt, allen Lesarten ſind jetzt die handſchriftlichen Zeugen beigegeben, ſodaß man nicht mehr auf die Autorität der modernen Herausgeber angewieſen iſt.

Die Sigla für die Herausgeber T, H, W ſind, weil ſie die Textgeſtaltung begründen und Anfänger daran lernen können, Beachtliches von anderem zu unterſcheiden, beibehalten, aber in dünneren Typen hinter den Handſchriften.

Zu T H W tritt noch S = v. Soden als Gegengewicht gegen die einſeitige Bevorzugung des ägyptiſchen Textes. Auch für die Textlesart ſind die Zeugen angegeben, wo ſie nicht auf den ägyptiſchen H-Zeugen beruht. Das alles erläutert Vorwort und Leſezeichen, mit deren Hilfe es nicht zu ſchwer ſein dürfte ſich einzuleſen. Der Rand zeigt die Parallelſtellen vermehrt, neugeordnet, jede bei der entſprechenden Zeile; ein Ausrufungszeichen hinter einer Stelle ſagt, daß man dort weitere Parallelen findet. Die Euſebianiſchen Sektionen und Kanones ſowie die alten Kapiteleinteilungen ſind geblieben. Benutzt wurden außer T H W S noch beſonders die Ausgaben von Souter, Vogels und die Synopſe von Huck. Der Referent ſchloß mit der Bitte um Übermittelung von Ausſtellungen, Wünſchen und Anregungen.

Im Anſchluß hieran erſtattete D. v. Dobſchütz Bericht über die ſeit dem Breslauer Beſchluß mit dem engliſchen Komité für Neubearbeitung des großen Textkritiſchen Apparates (Tiſchendorf) ge-

führten Verhandlungen. Durch unſern Einſpruch iſt durchgeſetzt, daß das engliſche Komité auf den Gedanken, den Textus receptus — aus praktiſchen Gründen, wie ſie betonten — zu Grunde zu legen, verzichtet hat, ein Entſchluß, der auch in Amerika freudig begrüßt worden iſt. Der Probedruck, der wie von drüben jetzt betont wird, nur der Entſcheidung zwiſchen text. rec. und Weſtcott-Hort dienen ſollte, hat Anlaß gegeben zu wichtigen Erörterungen über die Anlage des Apparates, wobei ein nachträglich eingegangenes ſehr ausführliches Gutachten von D. P. W. Schmiedel (Zürich) hervorzuheben iſt, das übrigens in allen Punkten mit den namens des Deutſchen Zweig-Komités vorgetragenen Wünſchen übereinkam. Ein Hauptanliegen iſt uns jetzt, zu erreichen, daß die Zeugen nicht, wie bei Tiſchendorf, nach Alphabet und Zahlenreihe aufgeführt werden, ſondern in Gruppen geordnet; die Engländer ſträuben ſich noch dagegen, weil ſie das Eindringen des Subjektivismus fürchten. Sie verweiſen auf v. Soden als Beiſpiel dafür. Aber falſche, zu weit getriebene Durchführung widerlegt nicht die Richtigkeit eines Prinzips an ſich. Die großen Klaſſen ſtehen ſeit langem feſt. Grade Weſtcott-Hort bezeichnen auf dieſem Gebiete einen wichtigen Fortſchritt über Tiſchendorf hinaus.

Von dem Corpus hellenisticum iſt nur zu berichten, daß die Arbeit langſam weiterſchreitet. Manche der Herren Mitarbeiter ſind ſchon weit vorgeſchritten, andere laſſen nichts von ſich hören, ja einzelne geben jetzt noch die übernommene Aufgabe zurück. So iſt ſelbſt die Verteilung des Stoffes noch nicht beendet und der Wunſch nach neuen Mitarbeitern muß noch immer wiederholt werden. Dabei ſollte 1930 das Material ſo vorliegen, daß die Verarbeitung beginnen könnte. Dank den von der Notgemeinſchaft zur Verfügung geſtellten Mitteln iſt die Leitung des Unternehmens in der Lage — zwar nicht Honorare zu zahlen, aber — den Herren Mitarbeitern alle literariſchen Hilfsmittel zur Verfügung zu ſtellen.

In der Ausſprache ſtellte ſich Prof. Schütz auch für die Vorarbeiten für den neuen Tiſchendorf zur Verfügung; D. Windiſch machte den Vorſchlag, die Parallelen aus den jüdiſchen Helleniſten Philo, Joſephus u. a. in einem beſonderen Corpus judäo-hellenisticum zuſammenzufaſſen, das als Vorläufer des übrigen Corpus hellenisticum erſcheinen könnte; man könnte dabei für jenes Erfahrungen ſammeln.

Die Beſprechung wird um 4 Uhr abgebrochen, um Freitag unter Mittag fortgeſetzt zu werden. Zu dem nunmehr folgenden Vortrag von D. Bultmann erſcheinen nicht nur die Mitglieder der AT.lichen

Abteilung; auch die andern Sektionen haben ihre Sitzungen ausgesetzt; der Saal macht den Eindruck wie bei Plenarsitzungen.

Nach kurzen Einleitungsworten des Leiters, in denen er die Wahl des Themas erklärt, folgt der Vortrag

Die dialektische Theologie und das Neue Testament.

Von D. Rudolf Bultmann (Marburg).

In den Vorträgen der alttestamentlichen Sektion wurde über die Bedeutung der alttestamentlichen Wissenschaft für die dialektische Theologie geredet, indem die dialektische Theologie als ein dogmatisches System aufgefaßt wurde, dessen Sätze am AT. geprüft wurden. Hier soll umgekehrt die Rede sein von der Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft. Nur wenn von einer solchen geredet werden kann, ist ja die Frage relevant für die Bibelwissenschaft. Freilich muß dann zuerst gezeigt werden, daß das Verständnis der dialektischen Theologie als eines dogmatischen Systems ein Mißverständnis ist.

Was mit Dialektik gemeint ist, wenn von dialektischer Theologie die Rede ist, wird in den weiteren Ausführungen klar gemacht durch den Gegensatz zur dialektischen Methode der Philosophie; sodann positiv, indem der dialektische Charakter des Satzes „Gott ist gnädig" aufgewiesen wird. Von da aus wird gezeigt, daß das Reden der Theologie um deswillen ein dialektisches sein muß, weil ihr die Einsicht in den „geschichtlichen" Charakter der menschlichen Existenz und des menschlichen Redens zu Grunde liegt. Als „geschichtlich" ist das Sein des Menschen dann verstanden, wenn dies Sein als ein Seinkönnen begriffen ist, als ein Sein, das immer auf dem Spiele steht, durch Entscheidung geht, das immer im Ergreifen seiner Möglichkeiten ist, was es ist.

Der Einblick in die Geschichtlichkeit des Menschen bestimmt nun auch die historische Arbeit, die Erforschung der Geschichte; und dabei ist über die Erforschung des N.T.s grundsätzlich nichts Anderes zu sagen als über die Erforschung historischer Dokumente überhaupt. Die an die geschichtlichen Dokumente gerichtete Frage wird die sein, wie in ihnen die Existenz des Menschen erfaßt ist und ihr Verständnis zur Aussage kommt. Da die Existenz des Menschen eine gelebte, geschichtliche ist, können die Aussagen über sie immer nur dem jeweiligen Maß der Erschlossenheit der Existenz beim Redenden entsprechen, und das Verständnis des Exegeten wiederum auch nur dem jeweiligen Maß seiner Erschlossenheit für seine Existenz.

Es folgt daraus: 1) Der Historiker wird, will er einen Text verstehen, sich klar machen müssen, daß die Existenz des Menschen nicht als ein eindeutiges Faktum vorfindlich ist. Er wird die naive Auffassung von seiner Existenz und ihre Begrifflichkeit (von Leben und Tod, von Gott und Welt, von Sünde und Gnade usw.) in Frage stellen und wird je nur etwas verstehen, wenn er sich in der Unabgeschlossenheit des Fragens hält. 2) Er wird die Geschichte nicht mehr unter dem Gedanken der Entwicklung verstehen; denn die Erschlossenheit der Existenz, auf die jeweils die Aussagen der Texte zurückgehen, entwickelt sich nicht in dem Sinne, wie sich wissenschaftliche Erkenntnisse entwickeln. Sie wird nicht in einer Einsicht festgehalten und nicht als ein Wissen besessen; sie wird nur festgehalten, indem sie immer die Probe des Verlorengehens besteht. 3) Die Geschichtswissenschaft wird nicht mehr von ihrer eigenen Entwicklung reden in dem Sinne, daß sie es von „Ergebnis" zu „Ergebnis" weiterbrächte. Denn wenn das Verstehen eines Textes bedeutet: das Verstehen seines (des Textes) Verständnisses von der menschlichen Existenz aus der Aufgeschlossenheit des Historikers für die eigene Existenz und ihre Möglichkeiten, so ist ein abschließendes Verstehen eines Textes grundsätzlich jeweils möglich (z. B. das Verständnis des Paulus durch Luther); aber dies Verstehen ist nie ein „Ergebnis" der Wissenschaft, das besessen und weitergegeben wird; es muß vielmehr jeweils neu errungen werden. 4) Endlich kann das eigentliche Ziel der Historie dann nicht die Rekonstruktion eines Stückes der Vergangenheit sein, für die die Texte als „Quellen" benutzt werden, um selbst wieder innerhalb dieses Geschichtsbildes verstanden d. h. zeitlich und lokal fixiert zu werden. Diese Meinung setzt das jeweils naive und durch irgend welche Tradition bestimmte Verständnis des Historikers ungeprüft als das normale und abschließende voraus, auf Grund dessen er die Quellen abfragt, um sie in einen großen Relationszusammenhang einzureihen. Ist der Historiker offen für die Frage nach dem Verständnis der Existenz, so sind ihm die Texte nicht „Quellen" für ein hinter ihnen liegendes Stück Vergangenheit, sondern ihre Rede wird in ihrer gegenwärtigen Aktualität verstanden und vermag zur echten Autorität zu werden.

Freilich muß noch geklärt werden, wie es zum Verständnis eines fremden Existenz-Verständnisses kommen kann. Offenbar nur deshalb, weil der Historiker (Exeget), indem er zu einem Texte kommt, schon ein gewisses Vorverständnis hat. Denn er kann den Text ja nur dann verstehen, wenn er die in ihm vorliegende Erschlossenheit der

Existenz auch als Möglichkeit des eigenen Existenzverständnisses begreifen kann. Das dem Texte begegnende Vorverständnis ist also jeweils ein Vorwissen um meine eigenen Möglichkeiten. Ein solches ist im Dasein von vornherein vorhanden, da Erschlossenheit (und damit auch mögliche Verdeckbarkeit) zum Dasein selbst gehört. Deshalb werden mir, wenn ich in der Aufgeschlossenheit des Fragens einem Text begegne, nicht interessante, wißbare Dinge mitgeteilt, sondern Möglichkeiten meiner selbst erschlossen, indem ich aus einem Vorverständnis heraus verstehe, was im Texte über Welt und Gott, über Tod und Leben, über Haß und Liebe usw. gesagt ist. Und indem das Verstehen bedeutet, das Gesagte als Möglichkeiten meiner selbst begreifen, ist auch klar, daß dies Verstehen sich zugleich mit einem sich entschließenden Bejahen oder Verneinen vollzieht, also nicht ein bloßes Kennenlernen, eine Wissensbereicherung ist.

Für das geschichtliche Verständnis des NT.s gilt grundsätzlich nichts anderes als das Gesagte. Die Erklärung des NT.s durch den Theologen erhält ihren theologischen Charakter nicht durch irgendwelche Methoden oder Voraussetzungen, die er für seine Arbeit zu machen hätte, sondern allein durch seinen Gegenstand, das NT. selbst[1]).

Nach Beendigung des etwa 1½stündigen, mit großer Anteilnahme seitens der Hörer verfolgten Vortrags nimmt der Abteilungsleiter D. von Dobschütz das Wort zum Dank an den Redner und zur Einleitung der Aussprache. Er hebt 4 Punkte hervor. 1. Schon vor über 30 Jahren hat Harnack uns gelehrt, daß man von Gott nicht unbeteiligt reden könne; 2. angesichts dieses Vortrages fragt man sich: war das die dialektische Theologie oder Bultmann? 3. Wenn der Herr Referent wiederholt von Auswertung sprach, so geht das über die exegetische Aufgabe hinaus. 4. Der Referent fordert Erfassung des Begriffsinhaltes durch persönliche Erfahrung; er exemplifiziert selbst auf Leben und Tod. Nun kann man aber, um den Satz in Rom 6, 23: „Der Tod ist der Sünde Sold" auszulegen, nicht bis über den eigenen Tod hinaus warten. Demgegenüber gibt es zwei Wege: a) ein intuitives Verstehen, das der Fromme einfach erlebt — in dieser Voraussetzung fühle ich mich mit Bultmann einig —; b) geschichtlichen Zusammenhang in dem Sinne, daß wir auf den Schultern der Vergangenheit stehen

[1]) Im Vortrag wurden die einzelnen Sätze breiter entwickelt und das Ganze zum Schluß durch einige Beispiele der Paulus-Interpretation erläutert. Vollständig erscheint der Vortrag in den „Theologischen Blättern", Leipzig, Hinrichs, 1928, Nr. 2.

und uns aus den Erfahrungen der Vergangenheit soviel aneignen können, daß wir die Mängel der eigenen Erfahrung dadurch ausfüllen können.

In der nun einsetzenden Aussprache nehmen nach einander 14 Herren das Wort, deren Gedankengänge, von ihnen selbst kurz skizziert, hier folgen. Zunächst die Exegeten:

D. Lietzmann (Berlin): Bultmanns exegetische Grundsätze unterscheiden sich wesentlich von denen Karl Barths. Seine Erkenntnisgrundsätze sind mir nicht über allen Zweifel erhaben: ich sehe den Unterschied zwischen unserem Wissen vom Tode und dem vom Wesen eines Tieres nicht. Bultmanns Beispiele aus Paulus führen über Bousset dadurch hinaus, daß der hellenistische Substanzbegriff durch den der religiösen Relation ersetzt, besser wohl: ergänzt wird. Alle vom eigenen religiösen Erfahren ausgehende Exegese bleibt – rein wissenschaftlich gesprochen – subjektiv psychologisch. Ihre Wahrheit beruht auf dem gleichen Grunde wie die christliche Erfahrung überhaupt. Die Möglichkeit besteht, daß der Exeget auf diese Weise ungeahnte Tiefen des Textes richtig erfaßt, aber auch die Gefahr des Hineintragens fremder Gedanken.

D. Feine (Halle): Die Begriffe Geschichte und Substanz wie sie Bultmann geprägt hat, stimmen m. E. nicht überein mit dem Tatbestand, der uns aus dem Neuen Testament entgegentritt. Daher hat B. die Neutestamentlichen Schriftsteller wie Matthäus und Johannes rationalisiert. Der Neutestamentliche Exeget darf nicht seine eigene Erfahrung der Geschichte zur Grundlage machen, sondern er muß erst von sich absehen und Gottes Wort und Willen, der im NT., in Christus, an ihn herantritt, zu erfassen suchen. Dann wird etwas Neues in ihm gesetzt, wozu allerdings die Anlage im Menschen ist. Der Mensch wird in den Zusammenhang einer anderen Welt gestellt; der Geist ergreift ihn und so erst entsteht die pneumatische Exegese.

Nun folgen Systematiker:

D. Wobbermin (Göttingen): Die radikale Trennung der philosophischen und der theologischen Dialektik durch Bultmann ist im Hinblick auf die literarisch vorliegende „dialektische Theologie" gewaltsam und unberechtigt. Denn in der letzteren spielt die philosophische Dialektik eine sehr bedeutsame Rolle, allerdings in der verkürzten Form des bloßen Gegensatzes von These und Antithesis ohne Tendenz zur Synthesis. Darin ist begründet, daß weder der Gottesbegriff noch der Glaubensbegriff des NT.s zu seinem Recht kommt. Ersterer nicht, sofern ausschließlich die Transzendenz betont wird, letzterer nicht, sofern fides quae creditur und fides qua creditur nicht in Wechselbeziehung

zu einander gesetzt werden. Dagegen führt die Konsequenz der wichtigsten exegetischen Grundsätze Bultmanns gerade zu einer solchen Wechselbeziehung. An diesem entscheidenden Punkt stehe ich vom Prinzip des religionspsychologischen Zirkels aus mit Bultmann zusammen gegen die „dialektische Theologie".

D. Hirsch (Göttingen): Nur Bultmann selbst; die anderen Dialektiker scheiden aus. Zu 1. Bultmanns Grundhaltung, eine Mitteilung über meine Existenz zu empfangen. Angenommen. Folgerung: Unmittelbare Gegenwärtigkeit des Textes bei jedem Menschen, d. h. Aufwerfen der Existenzfrage. Dies nur im Letzten wahr und nur vom Letzten aus in anderen wahr: coram deo lesen, verstehen. Frage an Bultmann: Ist diese Interpretation recht? — Zu 2. Ich als Historiker muß aus dem Text Geschichte erkennen, erzählen. Ich erwidere: auch im Geschichte-erkennen und -verstehen und -erzählen ist dieser Ernst der Gegenwärtigkeit nötig. Ohne die zu 1 genannte Prämisse kann ich nicht Historiker sein. Diese Erstreckung ist mir von Bultmann aus problematisch. Muß er sie nicht doch ziehen? — Zu 3. Das Hören des Textes und der Geschichte ist gewiß zunächst rein profan. Hören wir aber, wie zu 1 ausgeführt, so bekommt das Gehörte Gewalt über uns und reißt uns in seine Art hinein, d. h. aber rechtes Hören von Bultmanns Prämisse aus führt zum Nacherleben, welches aber kein ästhetisches Nacherleben ist, sondern ein Empfangen des Geistes.

D. Windisch (Leiden): Es ist schwierig zur Sache zu reden, da man nicht weiß, ob man Bultmann richtig verstanden hat, — jedenfalls scheinen nicht alle Diskussionsredner ihn richtig verstanden zu haben. Man wird zwischen den Grundsätzen und ihrer Anwendung auf die konkrete Exegese zu unterscheiden haben. Auch wer den Grundsätzen zustimmt, ist nicht gezwungen, die Anwendung anzunehmen. Paulus soll nicht griechisch ausgelegt werden, wenn wir ihn im Sinne der dialektischen Theologie auslegen. Wie ist dann Plato auszulegen, der doch auch von der Existenz redet? Die Schwierigkeit ist noch, daß Paulus eine bestimmte Sache meint, aber nicht adäquate Ausdrucksformen dafür hat. Auch Paulus hat sich offenbar nicht immer „richtig" ausgedrückt. Wie will Bultmann dann feststellen, was Paulus gemeint hat?

D. Schmitz (Münster) ist dankbar für die größere Klarheit und auch die sachliche Weiterführung gegenüber den literarischen Äußerungen. Er stellt dann 3 Fragen: 1. Wodurch unterscheidet sich das Gesagte von einer bloßen Theorie über die Unabgeschlossenheit des Daseins? 2. Welche Bedeutung hat das Wort als Wort für diese existenzielle

Exegese? 3. Wie verhält sich dieses „geschichtliche" Verstehen zu dem, was man sonst „historische Methode" nennt?

Hier folgen, den Zusammenhang mit der Aussprache des vorigen Tages wahrend, zwei Alttestamentler.

D. Hempel (Greifswald): Nur zwei Momente aus dem Vortrag: 1. Die Notwendigkeit der Beugung unter den Text, des Hörenwollens dessen, was Gott ist. Woher der Wille zu solcher Beugung? Wohl tritt uns das NT. mit dem Anspruch entgegen, von Gott zu reden, einem Anspruch, den die Kirche uns entgegenbringt. Im Verlauf der Arbeit aber erneuert sich der Wille zur Beugung immer wieder, aus der efficacitas verbi divini heraus. So ist die Exegese immer nur theologisch, insofern sie von Gott durch das Wort geleitet ist. 2. Die Aufgeschlossenheit für die eigene Existenz als Voraussetzung des „Verstehens" gibt das Recht zur Weitergabe des Verständnisses nur entweder in dem Glauben an die Normalität der eigenen Existenz oder abermals in dem Glauben an die efficacitas verbi divini. So zwingt die „dialektische" Theologie zur Erneuerung der Geistlehre.

D. Eißfeldt (Halle): Was der Referent dialektische Theologie nennt, ist auch für das AT. bedeutsam. Andrerseits hatten die Alttestamentler gestern das Recht, von der dialektischen Theologie als einem System mit bestimmten Theologumena zu sprechen. Zwei Fragen: 1. Nach dem Referenten scheint es mir Theologie nur als Exegese, und zwar als atomistische Exegese zu geben, ein immer wieder variables Hören auf das Wort. Erkennt der Referent an, daß nun für den Theologen die Nötigung besteht, das „Gehörte" in ein System zu bringen, d. h. mit Momenten des menschlichen Geistes zu vermischen? Wenn ja, gibt er zu, daß auch in der Bibel „das Wort" mit Momenten des Menschengeistes vermischt und insofern Teil der menschlichen Geistesgeschichte ist? Der Referent hat mit seiner Deutung von *σῶμα, σάρξ* usw. gewaltsam das Zeitgeschichtliche aus diesen Begriffen entfernt. 2. Der Referent hat das Wort „Geschichtlichkeit" in einem bestimmten Sinne gebraucht = „Vergänglichkeit", während wir es sonst = „Vergangenheit" setzen. Erkennt er an, daß dem gewöhnlichen Verständnis von Geschichtlichkeit eine Wirklichkeit entspricht, d. h. daß Religion und Christentum auch als Geistesgeschichte vorliegen und als solche erforscht werden können und müssen, ähnlich wie — das gibt der Referent zu — die raumzeitliche Welt, wenn auch mit ganz anderen Methoden? Das, was der Referent „Vorwissen" nannte, erschien bei ihm als eine sich immer gleichbleibende Anlage des Menschen. In Wahrheit ist aber dies „Vorwissen" eine

Entwicklung; damit ist das Recht begründet, Religion und Christentum auch geistesgeschichtlich zu erforschen.

D. Koepp (Greifswald): Ein rein systematischer Dank. Zustimmung zur Ablehnung einer Vorwegbestimmtheit des Exegeten durch feste Lehrsätze oder eine bestimmte Methodik. Aber Frage, ob der bestimmte „Vorblick" auf die Methode, das allein sachgemäße Verständnis des Menschen, das ihn in seiner Geschichtlichkeit sieht, in der er stets in der Entscheidung steht, nicht auch eine Vorwegbestimmtheit von der Philosophie her ist. Hinweis, daß von hier aus lehrhafte Verfälschungen in dem Bild, daß der Exeget erarbeitet, entstehen können. Ergebnis: Auch die Voraussetzungen der dialektischen Theologie sind nicht mitzunehmen, sondern reine Hingegebenheit an die Wirklichkeit, die da vorliegt. Diese reine Hingegebenheit muß eine Hingegebenheit des Glaubens sein.

Dr. Hans Michael Müller (Jena): 1. Liegt nicht den theologischen Aussagen des Herrn Vortragenden doch eine bestimmte Methode, nämlich die Methode der richtigen Selbsterfassung der menschlichen Existenz zugrunde, eine Methode, die doch faktisch gelehrt und angewandt wird, wenngleich unter dem steten Vorbehalt ihrer nicht grundsätzlichen Verfügbarkeit? Ist es dem Menschen (als Sünder) überhaupt möglich, seine falsche Selbsterfassung (die „idealistische") fahren zu lassen? 2. Wie ist das Verhältnis von Theologie und Predigt? Ist das Verständnis der Verkündigung, der Glaube, nur möglich auf Grund der nicht „griechischen", nicht „idealistischen" Erfassung der eigenen Existenzmöglichkeiten, für die der Herr Referent sich einsetzt? Wenn aber der Glaube auch ohne diese bestimmte Theologie möglich ist, und wenn einem in Not befindlichen Menschen als Hilfe nicht die Einarbeitung in diese Theologie erst zugemutet werden kann — er würde inzwischen zugrunde gehen —, was folgt daraus für die Aufgabe der Theologie (für den Sinn ihrer Polemik) im Verhältnis zur Seelsorge?

P. Dr. Paulus (Besigheim): Eine Frage und eine Bitte. Er wendet sich gegen das Mißverständnis des Idealismus = Rationalismus. Auch der Idealismus keine abgeschlossene Substanz. Grade Fichte und Hegel haben sich gegen das objektivierende Töten der Lebenswirklichkeit gewandt: Fichte von Tat und Recht aus. Der junge Hegel hat die religiösen Urkunden vom Leben und vom Schicksal aus interpretiert. Also bitte den „Idealismus" nicht immer bloß als den überwundenen Feind der neuen Denkart darzustellen. Es handelt sich um ein Weiter-

führen, Ernstmachen mit dem Besten, Tiefsten im Idealismus, Überwinden von dessen rationalistischen Rückständen und schulmäßigen Niederschlägen. Im Übrigen verweise ich auf den Vorredner Wobbermin.

D. Heinzelmann (Basel): Nur kurz 4 Punkte. Ich rede aus einem tiefen Einverständnis mit dem, was wir gehört haben, heraus, dessen Bedeutung wir uns nicht genug klar machen können. 1. Ist alle Entscheidung gleich? Der Referent hat selbst den Anfang gemacht, abzustufen. Ich kann politische Dinge leichter verstehen, weil da meine Entscheidungen leichter vollzogen werden. Wie anders, wenn es sich um Entscheidungen von der Gottesfrage aus handelt, wie sie die Bibel enthält. 2. Wie steht es mit dem „Vorwissen"? Zunächst eine Konsequenz: gibt es ein Vorwissen, so gibt es auch Vorwissen von Gott. Nie sind wir also ohne Gottes Vorsehung. Sodann ein Bedenken: Für den Referenten ist der ganze Begriff der „Geschichte" im Vorwissen gegeben. Aber wir lernen doch erst, was Geschichte ist, im NT. Außerdem ist im „Vorwissen" des Referenten eine nicht nur voluntaristische, sondern atomistisch-voluntaristische Weltanschauung gegeben. Wie nun, wenn im NT. uns eine Entscheidung zugemutet wird, was erst die tiefste Tiefe des Seins offenbart, nicht nur aktuelles, erst recht nicht substanzielles, aber personales Sein? Das führt zum 3. Das Sein darf nicht wie reine Aktualität erklärt werden. Wir kommen sonst zu Widersprüchen. Endlich 4. Der Referent hat das Hören profan genannt. Welcher Gegensatz zu Karl Barth, bei dem Gott selbst hört. Die Voraussetzungen des Referenten nötigen dazu, daß, wenn das Hören existenziell ist, es niemals bloß profan sein kann.

D. Hoffmann (Wien) will Historizität und Aktualität der Exegese vor allem dadurch verbunden wissen, daß sich der Leser des NT.s in die Seele der ersten Leser hineinzuversetzen sucht, da die Neutestamentlichen Schriften, vor allem die Paulusbriefe alle mehr oder minder eine ganz bestimmte religiöse Lage der Leser voraussetzen.

D. Karl Ludwig Schmidt (Jena): Innerhalb dessen, worin ich Herrn Bultmann zustimme, eine zweifelnde Frage, die mir von einer gewissen Tragweite zu sein scheint: Wie steht es mit dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen? Mit Herrn Bultmann stehe ich gegen die These von der sogenannten Kontinuität der Geschichte. Denn dabei handelt es sich ja wohl um eine illegitime Übertragung naturwissenschaftlichen Denkens auf geschichtliches Denken. Demgegenüber geht es in der Tat um die vielberufene konkrete Situation, in deren Betonung

alle sogen. dialektischen Theologen einig sind. Ist nun aber diese konkrete Situation als etwas Unwiederholbares, als etwas Besonderes unabhängig vom Allgemeinen?

In seinem Schlußwort bemerkt der Vortragende einleitend, daß er auf die von so Vielen gemachten Einwände und Bemerkungen nicht im einzelnen eingehen könne, manche seiner Antworten gingen daher an die Adresse mehrerer Diskussionsredner, auch wenn er sich an die Formulierung eines Einzelnen anschließe.

(Zu Lietzmann.) Die einzige Voraussetzung, womit ich an den Text heranzugehen meine, ist die Infragestellung der eigenen Begrifflichkeit. Ich stelle auch die eigenen religiösen Erfahrungen in Frage. Absolute Voraussetzungslosigkeit ist ein Phantom.

(Zu Paulus.) Jeder hat ein Recht, das idealistische Verständnis festzuhalten und durchzuführen. Die Probe wird bei der Exegese nur dadurch gegeben, wie von da aus der Text verständlich wird. Zu widerlegen ist die idealistische Exegese nur dadurch, daß eine andere Interpretation durchgeführt und als die richtige erkannt wird. Wir haben kein einfaches objektives Kriterium.

Die Aufgabe des Exegeten ist nicht nur die, zu erklären, was sich der Schreiber beim Schreiben gedacht hat, sondern zu verstehen, was das Gesagte für den Schreiber bedeutet. Ich behaupte z. B. nicht, daß der Schwarze sich dessen, was im Manabegriff liegt, bewußt ist.

(Zu Wobbermin.) Daß philosophische Dialektik auch zur Synthese führen kann, ist auch mir deutlich.

(Zu Hirsch.) Mein Hören wird umgeschaffen. Das qualifizierte Hören ist kein profanes.

(Zu Windisch.) Ein wirkliches Platoverständnis ist nur dann möglich, wenn wir die griechische Begrifflichkeit (mit der wir ihn verstehen müssen) auch bei Plato in Frage stellen und fragen: war seine Begrifflichkeit adäquat oder nicht? Was hat Plato zur Sache gesagt?

(Zu Schmitz.) Jede Theorie hat ihren Ursprung in der Selbstauffassung des Philosophen von sich selbst und meine diesbezügliche Auffassung ist gegeben durch meine geschichtliche Situation, die u. a. auch durch das NT. bestimmt ist.

(Zu Heinzelmann.) („Atomistik des Voluntarismus.") Mir steht meine Existenz jeweils auf dem Spiel, besteht also meinethalben in Atomen: Die Kontinuität steht mir nicht zur Verfügung. Ich mache den Plan meines Lebens nicht. Es sind Atome. Indem ich das sehe, kann es mir schauerlich werden. Die Kontinuität meines Lebens ist

durch einen anderen verbürgt, soweit sie überhaupt verbürgt ist, und sie ist die Kontinuität entweder der Sünde oder der Gnade.

Mit nochmaligem Dank an den Redner schließt der Vorsitzende in stark vorgerückter Stunde die Sitzung.

Zweite Sitzung der Neutestamentlichen Abteilung Freitag, den 21. Oktober, im dichtbesetzten kleinen Saal (über 100 Personen), mit Rücksicht auf eine, den Teilnehmern sonst unzugängliche Räume der Wartburg zeigende Führung erst um 5 Uhr. Der Leiter D. von Dobschütz teilt einführend mit, daß ursprünglich ein Zyklus von 3 Vorträgen über Das Urchristentum und das Judentum, Das Urchristentum und der Hellenismus und Das Urchristentum und die orientalische Gnosis (Mandäismus) mit anschließender Generaldiskussion geplant gewesen sei, aber durch Absage der in Aussicht genommenen Referenten nicht zustande kam; daraus erkläre sich, daß der heutige Vortrag allein stehe. Doch sei die Entstehung des Urchristentums nie einseitig zu erklären; die verschiedenen Linien müßten stets nebeneinander berücksichtigt werden. Dem solle auch die Aussprache Rechnung tragen.

Es folgt der Vortrag:

Urchristentum und Mandäismus[1]).

Von D. Erik Peterson (Bonn).

Nach den Angaben der europäischen Reisenden haben wir die Wohnsitze der Mandäer im südlichsten Teil des Iraq, in der alten Landschaft Mesene, und in einem daran anschließenden Teil der Provinz Chuzistan zu suchen. In der Landschaft Mesene haben im Altertum die verschiedensten Völkerschaften: Aramäer, Perser, Juden und Inder nebeneinander gewohnt. Von den Juden in Mesene wissen wir aus dem Talmudtraktat Kiduschin 71b, daß sie der babylonischen Judenschaft als nicht-orthodox galten. Im Zentrum dieser Landschaft lag das Gebiet von Gaukai, das im Fihrist als die Geburtsstätte Manis bezeichnet wird. Der Gedanke einer an Christen, Perser und Inder ergehenden Botschaft konnte sich also gerade in diesem Milieu dem Mani nahelegen. Es ist dieselbe Gegend, die auch der (wohl manichäische) Seelenhymnus der Thomas-Akten voraussetzt. In dieser Umgebung haben wir uns die Wohnsitze der Mandäer vorzustellen, aus ihr heraus ist das historische Problem des Mandäismus allein ver-

[1]) Erscheint vollständig und in überarbeiteter Form in der Zeitschr. f. Neut. Wissensch. 1928.

ständlich zu machen. Wenn man einwendet, daß die Mandäer nicht immer in dieser Landschaft gewohnt haben, so ist darauf zu erwidern, daß der um die Wende des 8. zum 9. Jahrhdt. schreibende Theodor bar Konai schon die Wohnsitze der Mandäer an dieser Stelle fixiert hat. In noch ältere Zeiten werden wir durch das 18. Buch des Ginza, R. 7 (das sogen. „Königsbuch") geführt. Dieses Buch besteht aus einer Reihe von Einzelstücken. Eine antichristliche Tendenz ist in ihm nicht deutlich erkennbar. Johannes der Täufer wird überhaupt nicht erwähnt. Dagegen wird eine Liste der Perserkönige gebracht, die mit Seroë (628) abschließt. Damit ist eine ungefähre chronologische Fixierung ermöglicht. Es folgt auf die Königsliste ein längerer Abschnitt, der aus einem astrologischen Traktat und einer Apokalypse sich zusammensetzt. Der astrologische Traktat verrät durch seine Ortsangaben, daß er in der Landschaft Mesene entstanden ist, die Apokalypse dagegen zeigt deutlich persisches Milieu; sie muß von einem Anhänger der nationalpersischen Religion verfaßt worden sein. Die Apokalypse ist wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhdts. entstanden, der astrologische Traktat wohl nur wenig früher, dann aber muß das mandäische Rahmenwerk um diese Kernstücke erst nach dieser Zeit, d. h. im 8. Jahrhdt. entstanden sein. Da nun Theodor bar Konai am Ende des 8. Jahrhdts. die Existenz der Mandäer bezeugt, dürfen wir die Entstehung der mandäischen Literatur ganz allgemein in das 8. Jahrhdt. verlegen. Wenn man nun sagt, die Mandäer hätten aber vor dem 8. Jahrhdt. nicht in Mesene, sondern in Palästina gelebt, so übersieht man, daß das Mandäische der aramäische Dialekt der Landschaft Mesene ist. Einzelne westsemitische Bestandteile im mandäischen Sprachgebrauch beweisen garnichts für eine westsemitische Herkunft des Mandäismus. Die Frage nach der historischen Herkunft des Mandäismus kann überhaupt nicht auf philologischem Wege gelöst werden, sondern nur durch Untersuchung der historischen Quellen. Unsere Hauptquelle für die Geschichte des Mandäismus ist das Scholienbuch des Theodor bar Konai, dessen Angaben zu Unrecht von der Forschung zurückgestellt worden sind. Theodor weiß, daß die Mandäer in Beth Aramaye (wo sie Nazaräer heißen) und in Mesene leben. Ein Bettler, namens Ado, habe die Sekte gestiftet und sich in der Gegend von Ahwaz niedergelassen. Die Gegend von Ahwaz war von Sekten aller Art (Bardesaniten, Mazdakiten, Manichäer) durchsetzt. Theodor behauptet nun, die Mandäer seien von Marcioniten, Manichäern und Kantäern abhängig. Von den Kantäern wissen wir allein etwas durch Theodors

Mitteilungen. Sie führen ihre Lehre auf Abel zurück. Ihr Reformator sei der aus Gaukai (also Mesene) gebürtige Battai gewesen, der ursprünglich Manichäer gewesen sei, dann der persischen Religion angehangen und das Feuer verehrt habe. Von den Juden habe er den Gottesnamen, von den Christen das Kreuz übernommen, das er seinen Anhängern über die linke Schulter zu legen pflegte. Theodor zitiert auch ein Stück aus der Literatur der Anhänger dieses Battai, und da sehen wir nun, daß dieses Stück – mit gewissen Varianten – im Ginza der Mandäer wiederkehrt. Daraus ergibt sich, daß die Mandäer die Literatur dieser ihnen vorhergehenden Sekte übernommen haben. Aus dem Ginza-Traktat IX 1 läßt sich nun noch weiteres über diese Sekte ermitteln. In diesem Traktat werden u. a. zwei Sekten bekämpft, die in ihrem äußeren Kult dem mandäischen Kult vollkommen gleichen, im übrigen aber Bräuche haben, die die mandäische Sekte verabscheut. Die eine Sekte ist die der „Faster", die bei Schahrastani als Szijamiya auftreten und zu den Bardesaniten gerechnet werden. Die andere Sekte ist die der Jazuqäer, die mit den Szijamiya eng verwandt, eine stärkere Durchsetzung mit Bestandteilen der persischen Religion zeigen. Die Jazuqäer sind nun mit der von Theodor erwähnten Sekte des Battai (resp. den Kantäern) identisch. Aus dem Ginza ergibt sich, daß das auf die linke Schulter gelegte Kreuz die baresma-Zweige sind, die der Perser sonst beim Gebet in der Hand zu halten pflegte, die aber hier dazu dienen, das Mysterium des Urmenschen (des „Mannes") nachzuahmen, der, indem er das Kreuz auf die linke Schulter legte, sich und die Seelen in das Pleroma einführt. Der national-persische Zug der Jazuqäer legt es von selbst nahe, daß das „Königsbuch" im Ginza dieser Sekte zugewiesen wird, die demnach im 7. Jahrhdt. in Gaukai existiert hat. Wann aber wurde diese Sekte gestiftet? Nach Theodor wären die Kantäer im 5. Jahrhdt. als Sekte entstanden, das ist aber eine Zeit, in die die Mazdakitischen Wirren in Persien fallen. Es liegt also nahe, die Kantäer, resp. Jazuqäer, mit den Mazdakiten in Zusammenhang zu bringen. Über die Lehre des Mazdak erhalten wir die ausführlichsten Mitteilungen bei Schahrastani. Wir finden auf der einen Seite bei ihm eine Thronspekulation, die den Gottesthron und den Thron des Perserkönigs (Thron des Chosro!) zueinander in Beziehung setzt und auf der anderen Seite einen Erlösungsmythos, der in der zentralen Stellung des jüdischen Gottesnamens Verwandtschaft mit der alten *Ἰάω*-Gnosis zeigt, wie sie uns sowohl aus der Abraxas-Kosmogonie, als auch aus einer Kultformel der Markosier bekannt ist.

Jazuqäer und Mazdakiten stimmen in dem nationalpersischen Zug ihrer Gnosis überein. Kantäer, Jazuqäer und wohl auch Szijamina sind als Teile der großen mazdakitischen Bewegung und Vorgänger der Mandäer anzusehen. In der mazdakitischen Bewegung haben sich Teile der ältesten (sogen. Valentinianischen) Gnosis erhalten und das hat nun die Forscher vielfach irregeführt, die, wenn sie diese alten Einzelheiten (meist terminologischer Art) im mandäischen Schrifttum fanden, geneigt waren, den Mandäismus für älter anzusehen, als er tatsächlich ist. Das Verhältnis des Urchristentums zur Gnosis ist demnach nicht von der Frage nach dem Verhältnis von Urchristentum zum Mandäismus aus zu beantworten. Das hieße das Problem am verkehrten Ende anfassen. Notwendig ist vielmehr die Rekonstruktion einer vorchristlichen jüdischen *Ἰάω*-Gnosis, die möglicherweise auf einzelne Formulierungen im NT. eingewirkt hat. Das religionsgeschichtliche Problem der Täufersekten – das vom Problem der Gnosis abzulösen ist – ist vielleicht durch eine Untersuchung der Religion der Aramäer zu lösen. Es ist schwerlich ein Zufall, daß im Jordan- und im Euphrat- und Tigrisgebiet Taufsekten auftreten. Ihre Träger sind wohl die aramäischen Stämme. Über Johannes den Täufer erfahren wir aus der mandäischen Literatur nichts Neues. Die Legenden über Johannes den Täufer im Johannesbuch setzen die christliche Legendenbildung voraus. Ob es möglich sein wird, das Verhältnis des Johannes zu Jesus anders zu bestimmen, als es im Neuen Testament geschieht, ist sehr fraglich. Es gehört zum konstruktiven Aufbau der Urform des *εὐαγγέλιον*, daß es mit der Prophetie des Täufers über Jesus einsetzt. Diese betont an den Anfang gestellte Prophetie hatte aber doch nur dann einen Sinn, wenn die Erinnerung an den Täufer bei den Juden damals noch lebendig war und wenn der Täufer nicht gegen Jesus gesprochen hatte oder gar als sein Konkurrent aufgetreten war. Im übrigen geht aus der Darstellung des Johannes-Evangeliums (die wertvoller ist als die Schilderung der Synoptiker) nicht hervor, daß Johannes im Jordanfluß getauft hat, vielmehr hat er nur in den Bächen des Jordangebietes getauft. Wenn dieses aber die ursprünglichste Überlieferung ist, dann zeigt sich, daß die mandäische Bewertung des Jordans von der christlichen Überlieferung abhängig ist. Die ganze Theorie, die Mandäer und Johannesjünger miteinander in Verbindung bringt, geht auf eine missionarisch-apologetische Konstruktion katholischer Missionare des 16. Jahrhdts. zurück und ist dann im 19. Jahrhdt. von dem radikalen holländischen Kritiker Brandt nur mit negativem Vor-

zeichen versehen worden. Von seiner Fragestellung sind auch noch Lidzbarski und Reitzenstein abhängig. Tatsächlich haben aber Mandäer und Johannesjünger – historisch angesehen – garnichts miteinander zu tun.

Die Aussprache einleitend bemerkt D. von Dobschütz, daß das Referat in seinen Ergebnissen wohl für manchen eine Enttäuschung gebracht habe; er begrüße es als Entzauberung. Wie einst Reitzensteins Poimandres die Theologen mehr noch als die Philologen bezauberte, so daß sich alles auf das Studium der Hermetik warf, so ist es jetzt mit dem Mandäismus gegangen. Aber der Rückschlag bleibt nicht aus. Schon Bousset zeigte, daß im Corpus hermeticum griechische Philosophie und orientalische Mystik nebeneinander herlaufen. Als ein ganz junger Ausläufer der letzteren wird der Mandäismus zu bewerten sein. Dem, der die ältere Gnosis aus den alten Quellen studiert hat, haben die neu erschlossenen mandäischen Werke nicht viel neues zu sagen. Jedenfalls muß man mit ihnen zur Aufhellung der alten Gnosis und des Urchristentums so vorsichtig sein, wie wenn man das Urchristliche etwa aus Isidor von Sevilla oder gar aus Bernhard von Clairvaux herausholen wollte. Die beiden Fragestellungen: Wie wirkte die Gnosis auf das Christentum (dogmengeschichtlich) und Wie wirkte das Christentum auf die Gnosis? (religionsgeschichtlich) können und müssen nebeneinander hergehen.

Zunächst ergreift P. Daab (Schwante) das Wort zu einer Einzelheit. Der Stein aus der Wand, der nach dem Ginza gegen den Pseudomessias zeugt, stammt doch wohl nicht ohne weiteres aus den Evangelien, sondern aus Habakuk 2_{9-11}. Ob das an der Auffassung der Ginza-Stelle etwas ändert, kann ich nicht beurteilen.

D. Hoffmann (Wien) weist auf die Bedeutung des Johannes-Evangeliums für die Erkenntnis der ältesten Täuferbewegung hin und will die Angabe des Evangeliums über die Tauforte des Täufers topologisch erklären.

D. Bultmann (Marburg) bringt Fragen und Bedenken unter doppeltem Gesichtspunkt.

1. Methodisches: Die literarkritische Analyse muß notwendig erst an dem gesamten Schriftenkorpus vorgenommen werden, wie sie hier am 18. Buch des Ginza versucht worden ist. Da man aber mit der Literarkritik allein nicht durchkommt, ist eine Verfolgung der Mythologeme angezeigt.

2. Geschichtliches: Ist diese Literatur wirklich erst im 8. Jahr-

hundert entstanden? Einige Beobachtungen P.'s sind doch sehr zweifelhafter Natur. Hat die Jesusfeindschaft so spät eingesetzt? Von den Mazdakiten zu den Markosiern ist ein Sprung, dazwischen fehlt ein Stück in der Rekonstruktion. Die valentinianischen Texte sind viel mehr christianisiert als die mandäischen, welche reinere Gnosis zeigen. Ist das Kreuz nicht erst mit dem christlichen Kreuz gleichgesetzt? Die Geschichte der gnostischen Termini muß nachgeprüft werden. Manche der mandäischen Texte mögen ein älteres Stadium repräsentieren. Bedauerlich ist der Quellenmangel in der syrischen Religionsgeschichte. Johannesevang. und Apok., Ignatius und manches aus den hermetischen Schriften weist nach Syrien. Diese Feststellung ist wichtiger als die Frage, ob die Mandäer eine Fortsetzung der Johannessekte sind. Warum spielt der Jordan solche Rolle? Westaramäischer Ursprung gewisser Schichten dieser Literatur ist wegen häufiger Nennung des Jordan anzunehmen. Wie steht es mit den Nazoräern, deren Deutung durch Lidzbarski P. nicht berücksichtigt hat?

Lic. Foerster (Münster) fragt, ob man nicht noch weiterkommen kann in der Geschichte des Valentianismus. Marcosier-Formeln, Jao bei Irenäus usw. gedeutet, und verstanden, die einen aber bei Irenäus nur noch Rudimente, die Formeln bei den Marcosiern noch nicht. Dann könnte man mit größerer Sicherheit die Geschichte der christlichen Gnosis rekonstruieren. Grundsätzlich ist es gleich, wie wir die Mandäer datieren. Es handelt sich um die Frage: Bietet der Mandäismus das System des Gnostizismus vielleicht in grundsätzlich reinerer Form?

D. Windisch (Leiden): Jedenfalls sollten wir vorsichtig sein bei Ableitungen von Neutestamentlichen Anspielungen aus dem Mandäischen. Beweis 1. Kor. 2$_9$, wo nicht ein gnostisches Zitat vorliegt (W. Bauer), sondern ein jüdisches (Ps.-Philo antiquitates judaicae). Trotzdem sind alte gnostische Stoffe, wie Bultmann erklärt, in der jüngeren Literatur möglich. Wichtig ist der Jordan und Johannes der Täufer. Der Jordan hängt hauptsächlich an der Perikope von der Taufe Jesu. Man muß aber auch Naemans Taufe im Jordan hinzunehmen. Danach war der Jordan ein heiliger Fluß, und deshalb wurde im Jordan getauft. Ein Zusammenhang der mandäischen Johannes-Liturgien mit Täufersekten, die auf Johannes zurückgehen, bleibt wahrscheinlich. Vor allem bleiben die mandäischen Texte ein sehr wichtiger orientalischer Kommentar zu Johannes.

D. Karl Ludwig Schmidt (Jena) fragt, welcher Grund dafür vorhanden sei, daß die Jordantaufe in der evangelischen Überlieferung

sekundär ist. M. E. ist die Jordantaufe bei Markus und Matthäus primär. Lukas hat aus literarischen Erwägungen heraus die Jordantaufe und die Täufertätigkeit im Jordangebiet getrennt. Johannes hat dann nur die Täufertätigkeit im Jordangebiete im Zusammenhang mit hinzuwachsenden topographischen Fixierungen. — Eine Frage an den Referenten: Wie steht es mit dem schillernden Gebrauch des Wortes Jordan, das geographisch und dann wieder nicht geographisch gebraucht ist? Analogie: der doppelte Ursprung des Kreuzes: a) Golgatha, b) allgemeines Mythologumenon.

D. Bultmann hält 1. Joh. 1 1 ff. für die Urform des Pseudophilozitats.

D. Windisch: Paulus hat das Zitat aus Jes. 64. Beide gehen eher mit Philo als mit Johannes.

D. v. Dobschütz: Im Corpus herm. ist das AT. benützt, doch Christliches nicht genau nachweisbar. Ähnlich liegt es im Koran. Zwischen 300 u. 600 muß große Legendenfreudigkeit geherrscht haben, wie man aus der Vermischung der mannigfaltigsten Motive sieht. Inbetreff der Deutung der Naemangeschichte durch Windisch ist Redner anderer Meinung. Hauptsache ist nicht die Heiligkeit des Jordans, sondern daß Gott scheinbar Sinnloses fordert.

D. Hoffmann (Wien) macht einzelne exegetische Bemerkungen, besonders zu 1. Kor. 2 8 ff.

D. Fiebig (Leipzig) gibt dem Wunsch nach einem Kommentar zu Lidzbarskis Übersetzungen der mandäischen Literatur Ausdruck, der über das rein philologisch-sprachliche hinausgeht.

Lic. Fascher (Marburg) entgegnet hierauf, daß ein solcher von dem Übersetzer der mandäischen Literatur, der sich bloß als Philologe fühle und in theologische Dinge nicht hineinreden wolle, wohl nicht zu erwarten sei. Gleichzeitig gibt er seinem Bedenken gegen die Meinung Ausdruck, daß die Übersetzung trotz aller Vorzüglichkeit — den Urtext bei quellenkritischen Operationen ersetzen könne.

P. Dr. Paulus (Besigheim) fragt: Wie stehen mandäische Schriften und Turfan-Texte zueinander?

In seinem Schlußwort spricht Referent seine Bedenken gegen den zu allgemeinen Begriff „orientalische Gnosis" aus. Besser sage man hier „jüdische Gnosis". Es gab wohl eine Jao-Gnosis (Mythologem über Jao in der Unterwelt?). Eine Geschichte der Mythologeme zu konstruieren sei sehr gefährlich. Der *Ὅρος*-Begriff sei vielleicht älter als im Christentum, doch fassen wir das nicht. Wertvoll seien die syrisch-

archäologischen Forschungen, doch würden sie durch Franzosen betrieben. Warum arbeiteten dort nicht auch Deutsche?

Daß in der mandäischen Literatur ältere als Irenäus-Texte vorkommen, müsse erst verifiziert werden. Die Tradition im Johannes-Evangelium über den Täufer sei jedenfalls älter als die Synoptiker. Beweis: 1. Jesus hat getauft wie Johannes, 2. Johannes-Jünger sind zu Jesus gegangen.

Für die Legendenbildung verweist Referent noch auf die Johannes-Legende in der Johannes-Liturgie, wonach ein Engel das Johannes-Kind entführt und hernach wiederbringt. Diese ist eine Parallele zum Bericht vom bethlehemitischen Kindermord. Man fragte sich, wo denn das Johannes-Kind damals geblieben sei. Die mandäische Legende setzt also christliche Legendenbildung voraus. Endlich betont Referent die Wichtigkeit geographischer und topographischer Untersuchungen, um das Milieu einzelner mandäischer Traktate zu bestimmen. Das sei in diesem Vortrag geschehen, wo das theologische Problem (Christentum und jüdische Gnosis) absichtlich zurückgestellt sei.

Mit Worten des Dankes an den Vortragenden und diejenigen, welche sich an dieser Debatte beteiligten, sowie an die beiden Herren Schriftführer, schließt der Vorsitzende dann diese Sitzung. Damit hat diesmal die Arbeit der neutestamentlichen Abteilung des Theologentages ihren Abschluß gefunden.

---

3. Kirchengeschichtliche Abteilung.

Leiter: D. Lietzmann in Berlin-Wilmersdorf.
Schriftführer: Dr. jur. h. c. Georg Arndt, Oberpfarrer a. D. in Berlin-Friedenau.

Die Stellung des Deutschen Ritterordens zur Preußenmission.

Von Lic. Fritz Blanke (Königsberg i. Pr.).

Der Vortrag schildert in seinem ersten Teil Ziel und Methoden der Mission des Bischofs Christian von Preußen. Dieser hatte um 1207 die Preußenmission begonnen und da er das Freiheitsgefühl der Preußen und die Erhaltung ihrer Volkstumseigenart respektierte, hatte er Erfolg[1]). Rund 10 Jahre ging die Mission Christians ungehindert von-

[1]) Vgl. die Untersuchung des Vortragenden „Die Missionsmethode des Bischofs Christian von Preußen" in Altpreußische Forschungen 1927 Heft 2.

ſtatten. Dann erlitt ſie eine folgenſchwere Störung. Die heidniſch gebliebenen Preußen erhoben ſich gegen die Chriſten, ja unter den Neugetauften ſelbſt begann der Abfall. Der Grund zu dieſem Umſchwung iſt jedenfalls darin zu ſuchen, daß polniſche und pommerelliſche Herzöge ſich in die Miſſion Chriſtians einmiſchten, indem ſie über die preußiſchen Neubekehrten landesherrliche Rechte auszuüben ſuchten. Aus berechtigter Angſt, durch die Miſſion ihre Freiheit zu verlieren, haben ſich die heidniſchen Preußen jetzt gegen die Miſſion gewehrt.

Die heidniſche Gegenwehr nahm ſo zu, daß es Chriſtian ausſichtslos ſchien, auf dem Wege der friedlichen Bekehrung weiter fortzufahren. Er griff deshalb zur Kriegsmiſſion, die alſo nicht erſt mit dem Deutſchen Ritterorden 1231, ſondern ſchon etwa 10 Jahre vorher unter Biſchof Chriſtian in Preußen ihren Einzug hielt. Mit der Kreuzzugmiſſion wollte Chriſtian nichts anderes erreichen, als was er vorher verſucht hatte, nämlich Aufrichtung eines Kirchenſtaates in einem freien Volke. Die Kreuzfahrer ſollten ihm, dem Biſchof, bzw. dem Papſt, das Land unterwerfen. Er, Chriſtian, wollte dann mit ſeinen Mitarbeitern die Unterworfenen taufen und über ſie als Biſchof und Landesherr herrſchen, während die Kreuzfahrer, deren Tätigkeit in Preußen nur als vorübergehende gedacht war, wieder abzogen. Vor allem legte Chriſtian auch jetzt noch Wert darauf, daß die Getauften unter ſeiner Herrſchaft alle ihre alten Rechte, die ſie vor der Taufe gehabt hatten, behalten ſollten.

Die Kreuzzugswerbungen Chriſtians haben wenig Erfolg gehabt. Kein Wunder! Es war kein lockendes Ziel für einen Kreuzritter, nur die Geſchäfte einer fremden Macht, nämlich des Biſchofs, zu beſorgen, aber ſelbſt keine Herrſchaftsrechte zu bekommen. Erſt von dem Augenblick an, wo man den Kreuzfahrern nicht nur die Pflicht der Kriegsmiſſion auflud, ſondern ihnen zugleich das Recht der Gründung einer Kolonie verhieß, hatte der Hilferuf Erfolg. Der „Orden der Brüder des Deutſchen Marienhoſpitals zu Jeruſalem“ (Ordo fratrum domus hospitalis Sanctae Mariae Theutonicorum Jerosolymitani) war geneigt, auf den Ruf einzugehen, unter der Vorausſetzung natürlich, daß Chriſtian ſich von ſeinen eigenen landesherrlichen Rechten Abſtriche gefallen laſſe. Das geſchah denn auch; Chriſtian verzichtete auf die alleinige Landesherrſchaft und teilte ſich mit dem Orden in den Beſitz des zu erobernden Preußenlandes. Nun waren zwei Landesherren in Preußen, Chriſtian, hinter dem der Papſt, und der Deutſche Orden, hinter dem der Kaiſer ſtand. Jeder der beiden Herren be-

trachtete aber die Teilung der Herrschaft als ein Provisorium und wartete auf den Zeitpunkt, wo er sich in den Besitz des ganzen Landes setzen könnte. Dem Orden war das Glück hold. Bischof Christian geriet 1233 in preußische Gefangenschaft. Die Ritter haben nichts für seine Befreiung getan, sondern seine Abwesenheit als eine hochwillkommene Gelegenheit, das ganze Land sich anzueignen und auch den Papst auf ihre Seite zu ziehen, ausgenützt.

Das ist dem Orden gelungen; aber er stieß zunächst bei seinem Streben nach Alleinherrschaft bei einem Teil der Bevölkerung doch auf Widerstände. Christliche Untertanen Christians, die im Kulmerland wohnten, waren nicht geneigt, von Christian abzulassen; sie mußten mit Gewalt von den Rittern dazu gezwungen werden, ein Zeichen für die Beliebtheit des Bischofs. Wir hören auch, daß der deutsche Orden Kirchen, die durch Christian (im Kulmerland) erbaut worden waren, absichtlich dem Verfall preisgab, ja sogar selbst abbrach oder der Zerstörung durch die Heiden überließ. All das mag zu dem Zwecke geschehen sein, um die Ohnmacht des Bischofs Christian seinen Untertanen ad oculos zu demonstrieren und die Erinnerung an ihn zu verwischen. Diese Methode haben die Ritter in Preußen natürlich nicht dauernd geübt, sondern nur hier, wo es galt, die eigene Landesherrschaft mit allen Mitteln gegen die des Nebenbuhlers durchzusetzen. Als der Orden seine Hoheitsziele in Preußen erreicht hatte, hat er derartige Gewaltakte aufgegeben.

Die eben erwähnten Vorgänge haben sich in dem schon christianisierten Kulmerland abgespielt. Wie ist der Orden aber in dem neu eroberten heidnischen Gebiet vorgegangen? Es scheint, daß er auch da bei der Bevölkerung auf die lästige Erinnerung an Christian stieß. Es gab Neugetaufte, die sich beklagten, daß der Orden ihnen nach der Taufe ihre soziale Stellung verschlechtert habe. Diese Neophyten machten also Anspruch auf dieselbe gesellschaftliche Stufe, die sie vor der Taufe hatten. Das ist aber mit eine Nachwirkung Christianscher Ideen. Christian hatte ja im Verfolg der päpstlichen Missionspolitik den Neubekehrten, soweit sie vorher frei waren, volle persönliche Freiheit versprochen. In vielen Fällen mögen auch die Ritter nach diesem Grundsatz verfahren sein, aber in sehr vielen Fällen waren sie, das bezeugen die Urkunden deutlich genug, weder willens noch in der Lage, ihn durchzuführen. Der Orden brauchte in jenen ersten Jahrzehnten der Eroberung und des Krieges von seiten der Unterworfenen Unterstützung beim Burgenbau und Kriegsdienst, brauchte Proviant, Ab-

gaben, Steuern und dergl. und hat da manchen, der vor der Bekehrung Adliger oder freier Bauer gewesen war, so ausgesogen und belastet, daß sich der Betreffende als ein unfreier Mann vorkommen mußte. Ja, es sind noch andere Dinge vorgekommen.

Als Bischof Christian aus der Gefangenschaft zurückkehrte (1238), hörte er die für sein missionarisches Gefühl empörende Geschichte, daß die Ritter preußischen Katechumenen die Taufe verweigert hätten, obwohl diese darum baten. Christian weiß auch den Grund dieser Taufverweigerung. Er sagt, die Ritter hätten die Taufe deshalb versagt, weil sie so besser, als wenn die Heiden an Gott glaubten, Herren der Heiden sein könnten. Ein vom Standpunkt der Ritter aus durchaus einleuchtendes Motiv! Die Ritter wußten, daß die Heiden, wenn sie Christen geworden waren, Rücksicht auf ihre persönlichen Freiheiten verlangten. Der Orden konnte und wollte diese Rücksicht nicht immer üben und es ist darum wohl möglich, daß er auch einmal den Unterworfenen die Taufe, die ihnen einen Anspruch auf Freiheit gab, verweigert hat. Die Kolonialpolitik verlangte es so, während es das missionarische Ziel verbot.

Was wir bisher von der Stellung des Ordens zur Preußenmission gehört haben, ist rein negativ. Es ist aber selbstverständlich, daß der Orden auch positive Missionsleistungen aufweist. Denn er ist nicht nur als Kolonialherr, sondern auch als Missionar nach Preußen gekommen. Diese beiden Prinzipien haben sich gegenseitig gehemmt, aber sie sind doch beide ernsthaft da. Der Orden hat zwar, wie wir sahen, aus Gründen der Staatsraison einen Christian und seine missionstüchtigen Cisterziensermönche entfernt, aber er hat an ihrer Stelle für eine andere Missionsleitung und andere Missionare Sorge getragen.

Die Ritter haben die Dominikaner, von 1260 ab auch die Franziskaner, ins Land geholt. Diese zogen in den Kreuzfahrerheeren mit und vollzogen an denen, die sich nach den Kämpfen ergeben mußten, die Taufe und suchten sie danach in das Kirchentum einzugewöhnen und so im Christentum zu befestigen. Die Oberleitung der Mission hatte in den ersten Eroberungsjahrzehnten der Legat Bischof Wilhelm von Modena.

Die Ritter wußten, warum sie einen Wilhelm von Modena und den Predigerorden lieber als Missionare wählten als die Cisterzienser und Christian. Der Legat war zwar ebenso wie Christian ein Vertreter der päpstlichen Missionspolitik. Er hatte für die neueroberten

Gebiete am baltischen Meer von der Kurie die spezielle Instruktion, den Bekehrten die Freiheit zu wahren. Wir wissen aus Livland, daß der Legat seiner Instruktion auch nachgekommen ist. Er hat dort die Ritter und die anderen Deutschen gemahnt, den Neugetauften kein unerträgliches Joch auf die Schultern zu legen. Aber wir wissen zugleich, daß Wilhelm auch einmal ein päpstliches Breve, das sich gegen den Ritterorden richtete, unterschlagen hat. Es war ihm also in diesem Falle unangenehm, den Rittern die Wahrheit sagen zu müssen. Ein so entschiedener Mahner der Kolonialmacht und so unbedingter Anwalt der Bekehrten wie Christian war er also nicht. Der Legat konnte vielmehr auf beiden Schultern Wasser tragen.

Ähnliches ist von den im Ordensland missionierenden Dominikanern zu sagen. Wir haben Bullen, die zeigen, daß die Dominikaner geneigt sind, gegenüber den Rittern Nachsicht walten zu lassen. Die Mönche wollten offenbar das gute Verhältnis, das sie (im Gegensatz zu ihren Vorgängern, den Cisterziensern) zum Ritterorden hatten, nicht verderben.

Der Orden hat also Christianisierungsarbeit getan, aber mit Hilfe einer Missionstruppe, die ihm die Garantie gab, daß sie ihm nicht allzu rigoros auf die Finger sah, sondern auch für die harten Notwendigkeiten der Kolonialpolitik Verständnis hatte. Wir wissen denn auch, daß der deutsche Orden es gewagt hat, unter den Augen dieser Missionare seine Freiheitsberaubung Neugetaufter, die ihm schon Bischof Christian zum Vorwurf machte, fortzusetzen. Die Neugetauften haben sich aber dagegen gewehrt und sind schließlich, 1245, von den Rittern und damit vom Christentum abgefallen. Da sie wußten, daß die Kurie eine Gegnerin der Unterjochung der Neubekehrten war, begaben sich Vertreter der Preußen nach Rom und legten dort Beschwerde gegen den Orden ein; ein deutliches Zeichen, daß der Abfall der Preußen vom Christentum im Grunde nur ein Abfall vom Orden war. Innozenz IV., dem das eigenmächtige Vorgehen des Ordens in Sachen der Mission schon lange ein Dorn im Auge sein mochte, benützte die Gelegenheit der preußischen Klagen mit Freuden dazu, den deutschen Ritterorden seine Macht fühlen zu lassen. Er versprach den Preußen, daß sie alle Rechte, die ihnen die Päpste früher versprochen hatten, erneut erhielten, wenn sie freiwillig zum Christentum zurücktreten würden. Die Preußen waren unter diesen Bedingungen dazu bereit, und der Ritterorden, der in diesem preußischen Aufstand an sich schon in großer Bedrängnis und nun gegenüber diesem Bunde von Papst und Preußen doppelt machtlos war, nahm ebenfalls diese Bedingungen als Grundlage eines Friedens mit den Preußen an.

So kam der für die preußische Missionsgeschichte hochwichtige Vertrag von Christburg 1249 zustande, der ein voller Sieg der päpstlichen Missionsidee und darum für die Preußen äußerst günstig, aber für den Orden eine schwere Niederlage war. Was ein Christian, der ja nun tot war, den Neubekehrten nur jemals in Aussicht gestellt hatte, direkte Unterordnung unter den Papst, persönliche Freiheit der schon vorher Freien — die Vornehmen unter ihnen erhielten jetzt sogar den Rittergürtel —, Zulassung zum Klerikerstande usw., das bekamen sie jetzt vom Papst und vom Orden zugesichert.

Aber die Niederlage des Ordens sollte nur eine einstweilige sein. Denn derselbe Christburger Vertrag, der das Herrschaftsrecht des Ordens über die Preußen völlig zugunsten des Papstes verkleinerte, bot zugleich einen Ansatzpunkt, der es dem Orden ermöglichte, seine Herrschaft über die Preußen zu einer bis dahin nicht erreichten Machtfülle auszudehnen. Im Christburger Frieden war nämlich u. a. bestimmt, daß die Preußen bei einem neuen Abfall, natürlich vorausgesetzt, daß der Orden daran unschuldig sei, ihre Freiheit völlig verlieren sollten. Trotz dieser gefährlichen Klausel sind die Preußen 11 Jahre nach dem Christburger Frieden wieder abgefallen. Es muß den Rittern gelungen sein, sich diesmal in Rom als am Abfall schuldlos hinzustellen, denn jetzt finden die Preußen beim Papst kein Gehör. Sie werden 1274 nach vierzehnjährigem Kampf vom Orden besiegt und zur Annahme des Christentums, die aber eine rein äußere, scheinbare, blieb, gezwungen. Von da an sind die Preußen im Ordensstaat eine rechtlose Masse, um die sich der Orden auch missionarisch weiterhin kaum mehr gekümmert hat, weshalb sich das Heidentum bei diesem altpreußischen Volksteil bis in die Reformation hinein erhielt. Die Preußenmission des deutschen Ordens hörte also im wesentlichen mit dem Jahre 1274 auf, bevor sie überhaupt richtig eingesetzt hatte. Sie ist in den Anfängen stecken geblieben und erst die Reformation hat sie nachgeholt[1]).

Wie steht es mit der Unschuld des Ordens an diesem größten und folgenschwersten Preußenaufstand? Zunächst ist hervorzuheben, daß wir neun Jahre lang nach dem Christburger Frieden keine Klagen mehr von seiten Neugetaufter über Bedrückung durch die Ritter hören. Es wäre den Rittern gewiß ein Leichtes gewesen, durch Freiheitsbeschränkungen einen Preußenaufstand zu provozieren, die eigene Urheber-

[1]) Vgl. dazu die Studie des Vortragenden „Der innere Gang der ostpreußischen Kirchengeschichte" in „Bilder aus dem kirchlichen und religiösen Leben Ostpreußens" (Festschrift zum Königsberger Deutschen evangelischen Kirchentag 1927).

schaft zu vertuschen und so die Bestimmung des Friedensvertrages von dem Freiheitsverlust der Preußen im Fall des Abfalls aus einer Möglichkeit in eine Wirklichkeit umzusetzen, wenn die Ritter dies gewollt hätten. Daran haben sie aber offenbar nicht gedacht, sondern den Vertrag gewissenhaft eingehalten. Die Preußenmission muß in dieser Zeit, wir können das aus einigen Nachrichten schließen, einen ungestörten und vorwärtsschreitenden Verlauf genommen haben. Erst wieder aus dem Jahre 1258 hören wir die alten Klagen, daß der Orden Neugetaufte bedrückt habe, und zwei Jahre darauf bricht der vierzehnjährige, für die Preußen so unglücklich endende Aufruhr los. Die Quellen, in denen uns die genannten Klagen begegnen, sind zwar gerade zwei nach Rom gerichtete Verteidigungsschriften, die den Vorwurf der Freiheitsbeschränkung Neugetaufter eben bestreiten. Die Verfasser der einen Schrift sind die Franziskaner zu Thorn, der der andern ist Herzog Semovit von Masovien. Beide waren dem Orden verpflichtet, und ihre Verteidigungen mögen bestellte Arbeit sein. Ich stehe ihnen skeptisch gegenüber.

Die Verteidiger gehen nämlich von einer ganz falschen Voraussetzung aus. Die Unterjochung von Neophyten ist von den Preußen als Zeichen des bösen Willens der Ritter empfunden worden, und die Verteidiger des Ordens haben geglaubt, die Ritter von diesem moralischen Makel reinigen zu müssen und haben daher solche Vorkommnisse einfach abgestritten. Heute aber wissen wir: Derartige Dinge waren die notwendige Folge des kolonialen Willens, mit dem der Orden nach Preußen kam. Sie mußten sich früher oder später immer wieder ereignen und damit war gar nicht gesagt, daß der Orden unbedingt nur so handeln wollte. Denn die Maßnahmen der Ritter lagen in der Natur der Sache und ließen sich vom politischen Gesichtspunkt aus rechtfertigen.

Aber allerdings nicht vom missionarischen. Dem widersprachen sie vielmehr aufs allerschärfste. Das hat man schon im Mittelalter gewußt. Ein Alkuin hat den zeitgenössischen Missionaren ans Herz gelegt, den Neubekehrten zunächst überhaupt keinerlei Lasten, nicht einmal den Zehnten, aufzuerlegen, um sie ja nicht vom Christentum abzuschrecken. Die Ritter, hätten sie diesem Grundsatz auch in der Theorie zugestimmt, in der Praxis hätten sie ihn nicht durchführen können. Denn da brauchten sie, besonders in den ersten Kämpfen, jede unter den Unterworfenen verfügbare Manneskraft bis zum Äußersten und konnten den Einzelnen nicht jeweils erst fragen, ob das, was von

ihm verlangt wurde, mit den früheren Freiheiten zusammenstimme. Aber damit, daß sie so vorgehen mußten, haben sie, um das Wort Alkuins zu gebrauchen, die Preußen vom Christentum „abgeschreckt". Der zweite Preußenaufstand stellt uns also wieder vor dieselbe Tatsache wie der erste, nämlich, daß die Machtpolitik des Ordens einen Erfolg seiner Mission vereitelt hat.

Damit stehe ich am Schluß meiner Darlegung. Es kam mir darauf an, das Grundgesetz, unter dem die Mission des deutschen Ritterordens in Preußen steht, in kurzen Zügen herauszustellen. Es läßt sich so zusammenfassen: Der Orden war Missionar und Kolonialherr in Einem. Er hat darum in Einem Maßnahmen getroffen, die die Mission fördern sollten, und hat zugleich eine Eingeborenenpolitik getrieben und treiben müssen, die der Mission schädlich war und ihre Wirkung untergrub. Er hat also mit der einen Hand gegeben und mit der anderen genommen; er mußte, wenn ich ein Prophetenwort auf ihn anwenden darf, aufbauen und abbrechen, pflanzen und ausreuten zugleich, er mußte es, weil es in seinem Wesen, in dem der Missionswille dem Machtwillen untergeordnet war, begründet lag. —

In der an diesen Vortrag sich anschließenden Aussprache gab D. Michelsen einige Ergänzungen über die Aufgaben des deutschen Ritterordens, die erst durch die Einführung der Reformation durch Herzog Albrecht zum Abschluß gelangten und fügte Mitteilungen über die Beziehungen Schleswig-Holsteins zu Preußen hinzu. D. Völker (Wien) wies darauf hin, daß die Kirche in Polen unfähig war, Mission zu treiben; die Kultur in Preußen sei auf deutschem Boden gewachsen; im 15. Jahrhundert hätten die Preußen zwar den deutschen Orden, aber nicht die deutsche Kultur abgelehnt.

Lic. Blanke dankte für die gebotenen Ergänzungen und D. Lietzmann (Berlin) sprach den Wunsch aus, den gehaltenen Vortrag in die „Zeitschrift für Kirchengeschichte" aufzunehmen, dem voraussichtlich im ersten Heft des 47. Bandes entsprochen wird.

Zusammenschluß und Aufgaben der territorialen kirchengeschichtlichen Vereine.

Referat erstattet von P. Lic. Wendland (Berlin).

Die Kirche wird durch die Entwicklung, in die sie vor allem seit 1918 hineingeraten ist, innerlich gezwungen, sich mit ihrer eigenen Geschichte, d. h. also mit der Kirchengeschichte der letzten vier Jahr-

hunderte, viel stärker zu beschäftigen als bisher. Und wenn der Kirchenhistoriker sich nicht zu einem Antiquitätensammler herabwürdigen will, so hat er diesen Gegenwartsbedürfnissen Rechnung zu tragen. Die provinzialen Kirchengeschichts-Zeitschriften bieten sich nun wie von selbst als die Träger dieser Forschung an, und sie bekommen darum jetzt eine größere Bedeutung als bisher, wo sie oft nur ein Winkeldasein führten. Als ihre Aufgabe ist zu fixieren: Die Beschäftigung mit der Geschichte der evangelischen Kirche im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwicklung. Ein wissenschaftliches Organ für solche Forschung ist aber auch der Kirche nötig, wenn sie nicht Sekte werden will, denn die Sekte braucht nicht nach einer objektiven Erkenntnis der Vergangenheit zu streben. Es erscheint in unseren Tagen fraglich, ob der im praktischen Kirchendienst stehende Kirchenleiter zu einem richtigen Urteil gelangen kann, wenn wir nicht Organe haben, die von höherer wissenschaftlicher Warte aus die Entwicklung der Kirche betrachten. Wir werfen der katholischen Geschichtsschreibung vor, daß ihr die objektive Darstellungskraft fehlt. Mir ist zweifelhaft, ob die evangelische Kirche diese auf der bisherigen Höhe halten kann, wenn die Beschäftigung mit der neueren Kirchengeschichte, deren wissenschaftliche Organe die territorialen kirchengeschichtlichen Zeitschriften werden müssen, weiter so in den Hintergrund gerückt wird. Die territorialen K.G.-Vereine bekommen also eine viel größere Bedeutung als bisher. Maßgebend bleibt für sie das Ranke-Wort aus dem Jahre 1824 aus dem Anhang zu seinem ersten Buch über die Geschichte der romanischen und germanischen Völker: „Dieser Versuch will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen."

Ferner wird das Denkmal-Schutzgesetz, das dem preußischen Landtag vorliegt, den provinzialen Geschichtsvereinen neue Aufgaben bringen. Unter „Denkmal" sind in diesem Gesetz „Sachen zu verstehen, deren Erhaltung wegen ihres geschichtlichen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Wertes im öffentlichen Interesse liegt". Akten und alte Bücher fallen unter das Gesetz. Ein solches Denkmalschutzgesetz besteht bereits in verschiedenen ausländischen Staaten, z. B. Dänemark, England, Frankreich, Japan u. a. und in Deutschland in Hessen seit 1902, in Oldenburg seit 1911, Lübeck seit 1915, Hamburg und Lippe-Detmold seit 1920. Sobald in Preußen das Gesetz eingeführt ist, werden die anderen Staaten nachfolgen. Wenn „Sachen" im Sinne des Gesetzes nicht richtig aufbewahrt werden, so können sie in das staatliche Provinzialarchiv oder die Bibliothek überführt werden. Die staatlichen

Institute haben aber nicht die Absicht, möglichst viel alte Sachen bei sich aufzustapeln; wir leben nicht mehr im Zeitalter der Zentralmuseen, sondern wenn jetzt z. B. die Staatsbibliothek Berlin eine alte Kirchenbibliothek aus Brandenburg a. d. Havel zur Aufbewahrung übernommen hat, die sich als Rest der alten Lehniner Klosterbibliothek herausgestellt hat, so ist die Bibliothek bereit, sie wieder nach Brandenburg abzugeben, sobald dort das Archiv fertig gebaut ist. Durch dieses Gesetz wird die Kirche nicht nur gezwungen, für eine bessere Aufbewahrung der alten Bücher und Akten zu sorgen, sondern auch ihre Inventarisierung in Angriff zu nehmen. Es erscheint mir fast unausbleiblich, daß kirchliche Archive eingerichtet werden. Die Aufbewahrung der alten Bücher und Archivalien ist weithin völlig unzweckmäßig, und kirchliche Provinzialarchive werden daher schließlich geschaffen werden müssen. Unsere Vereine müssen die Träger dieses Gedankens sein.

Der Vortragende schlägt vor, den Zusammenschluß der Vereine nicht zentral von einer Stelle aus zu leiten, sondern unsere Heimat in einzelne Kreise zu zerlegen, innerhalb deren diejenigen Vereine sich enger zusammenschließen, die auch in ihrer Forschung stärkere Berührungspunkte haben. Genaueres über diese Einteilung wird man in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" lesen können.

Als Aufgabe der territorialen K.G.-Vereine muß darum die Konzentrierung auf die neuere Kirchengeschichte, vor allen Dingen die Darstellung der Aufklärung und des Pietismus angesehen werden, wie das im einzelnen in obiger Zeitschrift Band 46, Heft 1 (Neue Folge 8, S. 118/19) nachgelesen werden kann. Aus dem Zusammenschluß der Vereine können sich natürlich schließlich viel größere gemeinsame wissenschaftliche Veröffentlichungen ergeben; darüber zu beraten und zu sprechen, erübrigt sich jetzt. Wer Genaueres erfahren will, möchte sich mit Dr. jur. h. c. Oberpfarrer Arndt, Berlin-Friedenau, Wagner-Platz 2, in Verbindung setzen, der Drucksachen zusenden wird.

In der nun folgenden Aussprache wies Archivrat D. Herrmann (Darmstadt) darauf hin, daß im damaligen Großherzogtum (jetzt Freistaat) Hessen bereits vor 25 Jahren die Inventarisierung der hessischen Pfarrarchive veranlaßt sei; die „Inventare der evangelischen Pfarrarchive", herausgegeben vom hessischen Oberkonsistorium sind in zwei Teilen 1913 und 1920, das „Inventar der älteren Registratur des Evangelischen Landeskirchenamts" 1926 herausgegeben (Hessischer Staatsverlag), sämtlich vom Archivrat D. Herrmann bearbeitet; die gleiche Arbeit müsse auch in andern Ländern in Angriff genommen

werden. Als Aufgaben der territorialen Kirchengeschichtsvereine bezeichnete er 1. als besonders dringlich, daß jeder dieser Vereine dafür sorgen möchte, daß Vorlesungen über territoriale Kirchengeschichte auf den Landes- bzw. Provinzial-Universitäten gehalten, und 2. daß an den Predigerseminaren Kurse über das Lesen von Urkunden und älteren Schriftstücken für die Bearbeitung der lokalen Kirchengeschichte gehalten werden. Weiter empfahl er die Einrichtung von kirchlichen Archiven in den einzelnen Ländern und Provinzen, wie sie bereits in einzelnen Gebieten (Rheinland, Westfalen, Thüringen, Hessen-Nassau) vorhanden seien, und befürwortete die vom Referenten vorgeschlagene Einteilung Deutschlands nebst Nachbarländern in Kreise für den Zweck der Zusammenarbeit. – Professor D. Hirsch (Göttingen) betonte die Bedeutung der Bibliographie und forderte von den Kirchengeschichtsvereinen, daß sie sich mit größeren theologischen Interessen verschwistern möchten. Professor D. Völker (Wien) forderte im Interesse der territorialen Kirchen-Geschichtsforschung: 1. Feststellung der kirchlichen archivalischen Bestände, betonte 2. die Bedeutung der territorialen kirchengeschichtlichen Zeitschriften, bezeichnete 3. die Bibliographie als dringend notwendig und empfahl einen Aufruf an alle Vereine, um diese Arbeiten tatkräftig zu fördern; die vorgeschlagene Kreiseinteilung begrüßte er mit Freuden. Professor D. Stuhlfauth (Berlin) wünschte dringend, daß die Kirchen die Inventarisierung ihrer Akten nicht der Anregung durch den Staat und seiner Gesetzgebung überlassen, sondern diese Arbeit aus eigenem Antrieb in Angriff nehmen möchten. In Württemberg – so berichtete Stadtpfarrer Dr. Rauscher (Stuttgart-Berg) – habe die Kirchenbehörde ihm den Auftrag zur Inventarisierung der Kirchenarchive erteilt und stellte die Abhaltung von Kursen über diese Arbeit in Aussicht. – In seinem Schlußwort wünschte Pfarrer Lic. Wendland als Referent, daß die territorialen Kirchengeschichtsvereine selbst die Anregung zu dem Zusammenschluß geben möchten, um so den Aufgaben der Zukunft leichter gerecht werden zu können, und bat um eine rege gemeinsame Zusammenarbeit.

---

4. Abteilung für systematische Theologie.

Vorsitzender: D. Stange (Göttingen).

Die Verhandlungen der Sektion für systematische Theologie begannen am Freitag, den 21. Oktober, nachm. 4,15 Uhr. An Stelle von

D. Reinhold Seeberg[1]) gab der Vorsitzende der Abteilung einen Bericht über

Der Todesgedanke in Luthers Tauflehre[2]).

Obgleich über die Grundgedanken der Sakramentslehre Luthers und insbesondere seiner Tauflehre kaum ernstliche Meinungsverschiedenheiten aufkommen können, finden sich doch bei Luther gelegentlich Wendungen, welche im Widerspruch mit seiner Gesamtauffassung zu stehen scheinen. Es erklärt sich dies zum großen Teil daraus, daß Luther seine Gedanken über das Sakrament beständig in polemischer Auseinandersetzung hat vortragen müssen. Es kann nicht ausbleiben, daß Luther bei dieser Polemik sich der Fragestellung der Gegner, um ihnen verständlich zu werden, anzupassen sucht, und daß infolgedessen die ihm eigentümliche Auffassung in eine ihr eigentlich fremde Sprache gekleidet werden muß. So kommt es, daß die Gedanken Luthers vielfach umgebogen werden. Man muß deshalb, wenn man die eigentlichen Absichten der Sakramentslehre Luthers verstehen will, von solchen Ausführungen Luthers auszugehen suchen, in denen die Polemik zurücktritt. Es kommen in dieser Hinsicht besonders seine seelsorgerlichen Auslassungen und seine theologisch-wissenschaftlichen Untersuchungen des Sakraments in Betracht. Es versteht sich von selbst, daß Luther selbst diese Unterscheidung nicht macht. Aber unter gewissen Vorbehalten dürfen wir versuchen, diese Unterscheidung anzuwenden.

Unter dem angegebenen methodischen Gesichtspunkt empfiehlt es sich, von einer Gruppe von Schriften Luthers auszugehen, die dem angegebenen Maßstab entsprechen. Es sind das 1. der Sermon vom Sakrament der Taufe von 1519; 2. der Sermon von der Bereitung zum Sterben von 1519; 3. die disputatio de baptismate legis, Johannis et Christi von 1520 und 4. die Schrift de captivitate Babylonica von 1520.

In den 12 Thesen der disputatio von 1520 gibt Luther eine theologisch-wissenschaftliche Erörterung über die christliche Taufe, und zwar geschieht das in einer stark an die Methode der modernen religionsgeschichtlichen Forschung erinnernden Weise. Luther unterscheidet drei Typen der Taufe. Er findet den Unterschied zwischen ihnen darin, daß die Taufe des A.T.s Reinigungstaufe ist, da es sich bei ihr nur

[1]) D. Seeberg (Berlin) hatte einen Vortrag über „Gott und die Geschichte" angekündigt. Leider war es ihm nicht möglich gewesen an den Verhandlungen des Theologentages teilzunehmen.

[2]) Die Veröffentlichung des Vortrags in erweiterter Form erfolgt in der Zeitschrift für systematische Theologie V, 4.

um Beseitigung einer kultischen, d. h. von außen her kommenden Unreinigkeit handelt, während dagegen die Johannestaufe ein völliges Untertauchen des Menschen ist, wobei diese symbolische Handlung das völlige Versenktsein in die Sünde bedeutet, d. h. als Sündenbekenntnis zu gelten hat; die christliche Taufe unterscheidet sich von der Johannestaufe nicht nach dem Sinn ihrer Symbolik, sondern durch das Hinzukommen des Wortes, d. h. die Anrede des Täuflings von seiten Gottes, wodurch sie sich allein als Sakrament darstellt.

Zieht man neben der Disputation die Sermone von 1519 heran, so bemerkt man, daß Luther auch daran gedacht hat, die Eigentümlichkeit der christlichen Taufe nach ihrer Symbolik zu bestimmen. Dabei muß selbstverständlich an das über die Johannestaufe Gesagte angeknüpft werden. Das durch das Untertauchen ausgedrückte Sündenbekenntnis spricht über den unter der Herrschaft der Sünde stehenden Menschen das Gerichtsurteil Gottes. In diesem Sinne deutet das Verschwinden im Wasser die Hingabe an den Tod an. Dabei entsteht allerdings eine Schwierigkeit, weil das, was getötet wird, entweder der Mensch selbst oder aber die ihm anhaftende Sünde ist. So entwickeln sich aus der Taufsymbolik zwei Gedankenreihen, die man als die eschatologische und die moralische von einander unterscheiden kann. Soweit Luther der moralischen Gedankenrichtung nachgibt, gerät die Symbolik der Taufhandlung in völlige Unklarheit; zugleich entsteht die Gefahr, daß die Taufe als eine Angelegenheit und ein Werk des Täuflings angesehen wird. Geht man dagegen der eschatologischen Gedankenrichtung nach, dann bietet sich in den Gedanken Luthers eine durchaus einheitliche und einleuchtende Entwicklung dar. Die Taufe als das Bekenntnis zu dem gekreuzigten Christus bringt zum Ausdruck, daß in dem Sterben Christi der Wille Gottes zum Ziel kommt. Damit wird bezeugt, daß selbst der, der von keiner Sünde wußte, sondern als der Sohn vom Vater zu uns gekommen ist, in dieser Welt nichts andres finden kann als Mißerfolg, Leiden, Schmach und Tod. So wird das Bekenntnis zu ihm zu einem Urteil über die Todeswürdigkeit dieser Welt. Indem wir in der Taufe uns unter dieses Urteil stellen, erkennen wir, ebenso wie es Jesus am Kreuz getan hat, die Herrschaft Gottes über die Welt an und werden damit in das von Christus am Kreuz aufgerichtete Gottesreich eingegliedert.

Bei der Kürze der Zeit kam es nicht zu einer ausführlichen Aussprache. Nur D. Erich Seeberg (Berlin) nahm zu den Ausführungen des Vortrags Stellung, indem er folgendes bemerkte: Ich

halte die Gedanken, die der Herr Referent vorgetragen hat, für sehr beachtenswert und dankenswert; sie dürften geeignet sein, die Richtung zu weisen, in welcher die Frage gelöst werden kann, welche die starke Betonung des wirklichen Todes im Zusammenhang mit der Taufe bei Luther im Sermon von der Taufe und in de captivitate babylonica aufgibt. — Nicht ganz einverstanden bin ich dagegen mit der methodischen Wertung der einzelnen Gruppen von Lutherschriften, wie sie der Herr Referent gegeben hat. Da alle Schriften Luthers Gelegenheitsschriften sind, die im Gedankenziel durch eine Absicht bestimmt sind, so sind, im Hinblick auch auf die Persönlichkeit Luthers, grade auch die polemischen Schriften geeignet, uns den „ganzen Luther" zu zeigen. Ich denke dabei vor allem an die Abendmahlsschriften. Der geistige Gehalt einer Schrift liegt wohl überhaupt jenseits der Absichten ihres Verfassers.

Kurz nach 5 Uhr folgte der Vortrag von D. Titius (Berlin) über

Gott und die Natur.

Mein Referat war in engem Zusammenhange mit dem Vortrage von D. R. Seeberg gedacht. Da nun dieser infolge Verhinderung des Referenten leider ausfällt, muß vorerst betont werden:

1. Daß es eine Erkenntnis Gottes in der Natur nie gegeben hat ohne seine Erkenntnis in der Geschichte. Für alle höhere Religion ist das selbstverständlich; es gilt aber auch für die primitive, wo sich allerdings der Bereich der Geschichte auf das Leben des Stammes und den Zusammenhang seiner Generationen einengt. Naturreligion, d. h. ausschließlich auf Naturbetrachtung basierte Religion, hat es nie gegeben und kann es garnicht geben, weil schon für den primitiven Menschen, ja gerade für ihn, seine soziologischen Lebenszusammenhänge noch zentraler sind als die wechselnden Naturformen, die ihm gegenübertreten und seine Aufmerksamkeit erregen. Die Erkenntnis Gottes in der Natur ist also stets nur ein Teilproblem der Frage nach Inhalt und Ursprung der Gotteserkenntnis überhaupt.

2. Für uns bedeutet die Erkenntnis Gottes in der durch die wissenschaftliche Kausalforschung rationalisierten Natur ein schwieriges Problem. Für die Alten bestand wie für die heutigen Primitiven hier überhaupt kein Problem. Noch Plato redet davon, daß wir manche Götter mit eigenen Augen sehen (nämlich in Sonne, Mond und Sternen) und weiß, daß naiveren Zeiten das leibhaftige Dasein der Götter gewiß war, wie denn die Menschen selbst sich zumeist für Abkömmlinge der Götter hielten (Gesetze 931. 948. 950. usw.). In der Tat schauten sie unmittelbar die

Götter oder göttliche Kräfte in den rätselhaften, ihr eignes Vermögen und selbst ihr Verständnis überragenden Wirkungen und Gestaltungen der Natur. Das Dasein der Welt in ihrer wundervollen Harmonie ist selbst der, sei es direkt sinnenfällige oder wenigstens dem Geistesauge deutliche Erweis der Existenz Gottes. Darin stimmen Gen. I und Röm. I trotz der sonst vorhandenen Unterschiede mit Plato überein, dem die Welt selbst als ein (allerdings geschaffener) „seliger Gott" gilt (Timaeus).

3. Aber der hier vorliegende Optimismus der Welt- und Lebensauffassung und damit die Gottesanschauung erfährt eine starke Umbildung von philosophischen wie von religiösen Gedanken aus. Gerade die Vertiefung der Religion zum Erlösungsglauben ist es, welche eine Kluft zwischen Gott und Welt aufrichtet. Denn soll eine Befreiung von der Welt Gegenstand der Sehnsucht werden, so kann ihre Existenz bzw. ihre Schöpfung nicht mehr der genügende Beweis für das Dasein einer erlösenden Macht Gottes sein; umgekehrt wird vom Gottesgedanken aus die Tatsache der Welt, speziell der Natur, zum schwer lösbaren Rätsel. Am deutlichsten tritt die Spannung im ursprünglichen Buddhismus hervor, in dem die Welt unaufhörlicher Gestaltungen völlig sinnlos erscheint und auf den bloßen Trug des Lustdurstes zurückgeführt wird; noch konsequenter wird sie in den dualistischen Erlösungsreligionen auf eine böse, dem Erlösungsprinzip entgegengesetzte Macht zurückgeführt. Aber auch der Platonismus zeigt, soweit er von der orphischen Religiosität beherrscht ist, eine analoge Entgegensetzung jener Himmelswelt, welche die Heimat der Seele ist, und der irdisch-materiellen, welche ihr Kerker geworden ist (*σῶμα-σῆμα*!). Im ursprünglichen Christentum beschränkt sich zwar die Erlösungsbedürftigkeit grundsätzlich auf den verkehrten Willen, aber als seine Folge bezw. Strafe wird doch eine durch keinen kreatürlichen Willen aufhebbare Deteriorierung der ursprünglich guten Natur, ihre Verknechtung unter Tod und Leiden angenommen. In allen Fällen ist die Selbstverständlichkeit, mit der eine frühere Zeit Gott in der Natur sah, geschwunden.

4. In eine analoge Krisis führt das philosophische Denken hinein. Sobald mit dem Prinzip des *μόνον* in der Spekulation Ernst gemacht wird — und erst damit beginnt wahrhaft philosophisches Denken —, treten die Vielfältigkeit des Werdens und die abstrakte Einheit gestaltlosen Seins in unausgleichbaren Gegensatz. Ob man das indische Denken betrachtet, das griechische von Heraklit bis zu Platon und dem Neuplatonismus oder sonstige Entwicklungsreihen des Denkens, alle zeigen an diesem Punkte das gleiche Bild; die Gottheit als das Eine wird daher dem

auf Einheit gerichteten Geiste verwandt und zieht sich im gleichen Maße aus der Natur zurück. Die aristotelische Idee des πρῶτον κινοῦν, die im wesentlichen platonische Anregungen formuliert, ist bereits durchaus geistig und transzendent gedacht, mit der Natur nur durch ein dünnes Band verbunden und kann daher in späterer Zeit mit dem transzendenten spätjüdischen Gottesgedanken zur Einheit verschmelzen, vollends im Neuplatonismus von jeder befleckenden Beziehung zum endlichen Sein geläutert werden.

5. Ein wesentliches Element höherer Gottes- und Naturerkenntnis bildet in alter Zeit die sich anbahnende Einsicht in die Ordnung und den gesetzlichen Zusammenhang der Naturerscheinungen (insbesondere der Jahreszeiten). Natur- und Gesellschaftsordnung bzw. die in ihnen sich bekundende Vernunft und Gesetzmäßigkeit beginnen, besonders deutlich in der stoischen Philosophie, mit der Gottesidee zu verschmelzen. Allerdings mußte vorbehalten werden und ist besonders in der christlichen Theologie von Origenes bis zur Aufklärung aufrechterhalten worden, daß Gott an die Naturordnung (den Bereich der potestas ordinata) nicht gebunden sei, sondern als Schöpfer über der Natur stehe und jederzeit über ihren Bereich hinaus zu handeln vermöge; der Transzendenz Gottes, wie sie allgemeine Voraussetzung des Denkens war, entsprach diese Annahme aufs beste.

6. Indes machte die Vertiefung der wissenschaftlichen Naturerkenntnis mit ihrer Feststellung zahlloser bis dahin unbekannter Gesetzmäßigkeiten, indem sie den Bereich der potentia ordinata wundervoll erhellte, den Rückgriff auf die potentia absoluta immer mehr entbehrlich und zweifelhaft. Umgekehrt lockerte sich das Band zwischen der Idee der Gesetzmäßigkeit und der Gottesidee. Man schien mit der Tatsächlichkeit der Gesetzmäßigkeit auch ohne einen Urheber derselben auskommen zu können (so etwa Laplace), zumal sich die atomistisch-mechanistische Gesamtanschauung bezw. der Pantheismus immer weiter auszubreiten begannen. Damit war aber dem Gottesgedanken jede aktuelle Beziehung zur realen Naturwirklichkeit genommen; er konnte nur auf Autorität hin in seiner Transzendenz angenommen oder etwa, wenn man solche gelten ließ, in rein innerlichen Erlebnissen in seiner Wirklichkeit erfaßt werden.

7. Das Recht der neueren Wissenschaftsentwicklung kommt zur Geltung in der Erkenntnis des Kritizismus, daß alle naturwissenschaftliche Kausalforschung immanent sei, niemals auf den Gottesgedanken führen könne; zugleich aber wird festgestellt, daß diese Forschung notwendig phänomenologisch sei, also niemals das letzte Wort über die Wirklich-

keit sein könne. Das Sinnvolle existiert in Natur und Menschenwelt, kann aber keine Wirkung des Sinnlosen sein. Also kann der Mechanismus niemals primum principium sein. Auch der Pantheismus stellt sich auf diesem Boden als unhaltbar heraus, weil er eine unklare Vermischung der Gottesidee mit der Weltidee involviert, während sorgfältige Unterscheidung hier die Grundvoraussetzung für eine richtige Verbindung ist.

8. Die heutige naturwissenschaftliche Erkenntnis bestätigt, daß die klassische Mechanik nur eine mögliche, nicht die einzig notwendige Form der Gedankenbildung ist und daß sie nicht einmal auf dem Gebiete der Natur voll ausreicht. Der Atomismus ist zwar zu voller Anerkennung gelangt, ist aber zugleich innerlich umgewandelt; die heutige Forschung weiß nichts mehr von dem trägen „Wirklichkeitsklötzchen", als welches früher das Atom gedacht ward, sie kennt auch nicht mehr unzerstörbare, also ungewordene Atome. Die Neusetzung von Stoffen (und damit zugleich von Energien) läßt sich heute nicht mehr a limine ablehnen.

9. Ordnung, Harmonie und Zielstrebigkeit sind heute als im Wesen der Naturwirklichkeit selbst begründet anzuerkennen. Nicht das Chaos steht am Anfange aller Dinge, sondern eine wunderbare, in keines Menschen Sinn gekommene Harmonie, Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Das gute Recht des religiösen Glaubens, in dieser Ordnung die Wirksamkeit des lebendigen Gottes zu sehen, kann von der heutigen Naturwissenschaft nicht bestritten werden.

An der Aussprache beteiligten sich D. Wobbermin (Göttingen), D. Heinzelmann (Basel), D. Koepp (Greifswald), D. Beth (Wien), D. Wendland (Basel), D. Weber (Bonn).

D. Wobbermin (Göttingen): Daß die Naturoffenbarung wieder stärker zur Geltung kommen muß, scheint auch mir unbezweifelbar. Es gehört zu den schweren Mängeln der dialektischen Theologie, daß sie keine Möglichkeit dazu bietet. Der Gott des christlichen Erlösungsglaubens ist, wie er der Schöpfergott ist, so auch ein Natur und Geschichte lebendig durchwaltender Gott. Die in diesem Sinne zu fassende Immanenz gehört neben der Transzendenz und dem über beide Momente übergreifenden Personcharakter zur Wesensbestimmtheit Gottes. Aus dieser Auffassung muß dann aber auch mit Titius die entsprechende Folgerung für das theologische Studium gezogen werden. Wie wichtig das nicht nur für die Theologie als Wissenschaft, sondern auch für die Praxis der Kirche ist, läßt sich an folgendem Sachverhalt veranschaulichen. Wie die vorliegenden Dokumente erkennen lassen, ist der darwi-

nistische Radikalismus, der Jahrzehnte lang das kirchliche Leben aufs schwerste geschädigt hat, mit darin begründet gewesen, daß Kirche und Theologie in weitem Umfange infolge mangelhafter Sachkenntnis den naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken überhaupt und in jeder Form ablehnten.

D. Heinzelmann (Basel): Zwei Fragen möchte ich mir erlauben an den Herrn Referenten zu richten:

1. In einer Besprechung seines Buches „Natur und Gott" von K. Heim ist geltend gemacht worden, daß die Auffassung des Herrn Referenten sich auf einer doppelten, nicht ausgeglichenen Linie bewege, nämlich einerseits schütze er sich mit dem Kantischen Phänomenologismus vor gefährlichen Angriffen von seiten der Naturwissenschaft, andererseits mache er Gebrauch von gewissen spekulativen Ausdeutungen der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Ich wäre dankbar, wenn sich der Herr Referent in diesem Kreise selbst dazu äußern könnte.

2. Die Natur bietet uns nach allen ihren Erscheinungsweisen ebenso Glaubensmotive wie Glaubenshemmungen dar, ja sie ist mit denselben Merkmalen (Tod, Leben) gleichzeitig glaubenfördernd und -hemmend. Kann man deshalb wirklich sagen, die neue naturwissenschaftliche Einstellung (Atomlehre) komme dem Glauben wenigstens halbwegs entgegen?

D. Koepp (Greifswald) möchte als Dank für die aus den umfassendsten Forschungen geflossenen großen Durchblicke des Vortragenden im Anschluß an die Arbeiten von Heimsoeth eine Anfrage stellen. Ein Grundzug des Vortrags war, daß Gott und die Natur im Laufe der Kulturentwicklung sich immer mehr entfremdet hätten, bis heute die Natur vom Zeitgeist völlig entgottet empfunden würde. Es sei aber die Frage, ob nicht bis hin zu Kant, ja bis hin zum Idealismus auch eine ganz entgegengesetzte Linie laufe. Schon das Mittelalter habe neben dem Buch der Schrift für die Gotteserkenntnis stark das Buch der Natur betont. Ebenso finde sich dieser Gedanke oft in überraschendem Umfang in der protestantischen Erbauungsliteratur und Weltbetrachtung. Die großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen am Beginn der Neuzeit seien von dieser zunächst weithin so empfunden worden, daß man jetzt das Buch der Natur überhaupt erst recht als von Gott kündendes Buch zu lesen lerne in den mathematischen Lettern, in denen es geschrieben sei. So sei die Natur grade auch nach ihrer mechanisch-irdischen Seite bis hin zu Kant eigentlich steigend als Gottesausdruck, als explicatio dei empfunden worden, besonders sogar von den großen Entdeckern selbst.

Erst nach dem Überschwang des Idealismus seien wir dann in der Zeit des Materialismus in die volle Entgottung der Natur fast wie in einem Gegenschlag gegen die vorherige Entwicklung zurückgesunken. – Wenn man nun den positiven Tendenzen des Vortragenden nur mit der allergrößten Wärme und Dankbarkeit zustimmen könne, daß wir gegenwärtig wieder das Geheimnis Gottes auch im Naturwalten Gottes sehen oder doch ahnen lernen müßten, so müßten wir wohl doch inne sein, daß wir dabei in der aufgewiesenen Linie an stets lebendige Traditionen des Abendlandes anknüpften, die nur seit dem Idealismus eine kurze, freilich tiefe Unterbrechung erlitten hätten. Er frage an, wie D. Titius zu diesen Gedankengängen aus seiner reichen Forschung sich äußern würde. – Die Probleme, die sich uns unter dem neuen Aspekt ergäben, wären dann die, die Natur und die Gesamtwelt zugleich als explicatio Dei und als explicatio mali und als explicatio des erlösenden und versöhnenden Glaubensgottes zu verstehen (Röm. 8, 19ff.).

D. Beth (Wien) hob im Hinblick auf die religionsgeschichtliche Seite der Gedanken des Vortrags hervor, daß der Schöpfungsgedanke von Genesis 1 seine Eigenart in dem intramundanen Optimismus ohne jenseitiges Ziel habe und daß der Buddhismus nicht der Gottesidee bar sei. In naturphilosophischer Hinsicht unterstrich er die Frage, ob die Welt ihre eigene Gesetzlichkeit habe oder ob es die Gesetzlichkeit Gottes sei.

D. J. Wendland (Basel): Ich habe in Basel über das Buch von Titius „Natur und Gott" berichtet und bin dabei auf einen von mir nicht erwarteten Widerspruch gegen die Fragestellung dieses Buches gestoßen. Es wurde vereinzelt die Meinung vertreten, die Naturwissenschaft solle sich streng innerhalb der Grenzen der empirisch-phänomenologischen Fragestellung halten und jede Ausflüge in das Gebiet der Metaphysik oder des Glaubens meiden. Auch die Theologie solle sich darauf beschränken, das Glauben wirkende Wort Gottes zu durchdenken. Diese Einstellung ist ein Spezialfall der völligen Trennung von Wissen und Glauben. Sie ist ebenso wenig möglich, wie man historische Jesusforschung und glaubende Christusfrömmigkeit durch eine absolute Kluft trennen kann.

D. Weber (Bonn): Bedeutsam, wie beide Vorträge den Realismus des Glaubens verkünden, auf den auch der „Existentialismus" als individualistisch zugespitzter Realismus hindrängt. Dieser Realismus widerstrebt phänomenalistischer Deutung der „Natur". Ihm wird die „Harmonie" wie die biologische Beobachtung wichtig als Hinweis. Er

empfindet den Widerspruch der Naturwissenschaft als Not, aber gewinnt eine Lösung in der kritischen Erkenntnis des Abstraktionscharakters des naturwissenschaftlichen Denkens. Dieser Realismus des Glaubens aber sieht vor allem die Not des geschichtlichen Menschenlebens und läßt sich dadurch zum Zentrum des Erlösungsglaubens treiben.

Im Schlußwort äußerte sich D. Titius in folgendem Sinne:

1) Zu der Rezension von Heim ist zu bemerken, daß er das Buch, das besprochen werden soll, tatsächlich nicht bespricht. Es wird von ihm nur festgestellt, daß ich mich sich über das Problem der Glaubensgewißheit im Sinne Kants nicht so äußere, wie Heim es wünschte. Richtig beobachtet ist, daß ich an entscheidenden Punkten mit Kant übereinstimme, gleichwohl aber von ihm abweiche. Daß hier eine Unausgeglichenheit vorliege, muß ich ablehnen, und halte meine Auffassung für eine einheitliche. Im Unterschiede von Kant ist (wozu auch jener einen Anlauf machte), mein Naturbegriff nicht restlos durch die Idee mechanischer Gesetzmäßigkeit gedeckt. Daß dies Manko durch die Idee der Teleologie mindestens nicht unmißverständlich angegeben wird, ist richtig, aber daß hier eine Lücke bestehe, ist mit großer Sicherheit zu behaupten. Übrigens kann ich vielfach nicht mit Kant gehen, aber das darzustellen und ausreichend zu begründen, ist eine wichtige Aufgabe, die in dem ohnehin großen Kreise von Problemen, die mein Buch aufwirft, nicht nebenher gelöst werden konnte.

2) Die explicatio Dei spielt schon seit dem Ende des Mittelalters eine Rolle; es soll neben der Transzendenz die Immanenz Gottes betont werden; aber

3) – und das gilt auch für Beth: es ist nicht leicht, die explicatio Dei in der Welt zu finden. Sie findet sich nicht bloß in der Menschenwelt gebrochen, sondern es gibt auch auf dem Naturgebiet nur eine gebrochene explicatio Dei. Das Naturleben kreist um das Ich; deshalb deckt sich die Natur nicht mit dem Willen Gottes.

4) Das Bedürfnis nach Weltanschauung ist bei den Naturforschern verschieden ausgeprägt. Es gibt bloße Handwerker, Spezialisten – und daneben andere mit Sinn für Weltanschauung und Religion. – Es gibt Tatbestände in der Natur, die jedenfalls den religiösen Menschen aufs allerlebhafteste ansprechen. Pythagoras und andere, wie Kopernikus und Kepler, erglühten religiös.

Im Anschluß an die lebhafte und anregende Aussprache dankte der Vorsitzende der Sektion D. Titius für seine Ausführungen. Es würde nicht der Eigenart der systematischen Theologie entsprechen,

wenn der Vortrag und die sich anschließende Verhandlung nur intellektuelle Förderung und Bereicherung des Wissens gebracht hätte; dementsprechend richte sich der Dank für den Vortrag in erster Linie auf die Energie, mit der der Herr Vortragende seine persönliche Anteilnahme an den religiösen Anliegen des Themas zum Ausdruck gebracht habe. Daß er dabei — trotz der starken Inanspruchnahme durch die Leitung und Vorbereitung der Tagung — auch in dieser letzten Stunde noch mit so großer Lebhaftigkeit und Frische seine Gedanken vorgetragen habe, rechtfertige es, ihm noch einmal für alle seine Mühewaltungen zu danken und ihn zu dem Erfolg dieses ersten Theologentages zu beglückwünschen.

---

5. Abteilung für praktische Theologie.

Die Abteilung tagte unter dem Vorsitz von D. von der Goltz (Greifswald). Zuerst sprach D. Eger (Halle) über

Die Frage nach dem Wesen der Kirche in ihrer grundsätzlichen Bedeutung für die praktische Theologie.

Die praktische Theologie ist an den neu in Fluß gekommenen Erörterungen über das Wesen der Kirche aufs unmittelbarste interessiert: sie kann ja nur auf Grund des Einblicks in dies Wesen ihre Aussagen über Organisation und Tätigkeiten des „soziologischen" Gebildes der organisierten Kirche richtig fassen. — In der Welle „zur Kirche hin", in der wir eben offensichtlich stehen, kommt eine umwälzend neue Empfindungs- und Ausdrucksweise zur Auswirkung, die in ihren Anfängen um die Jahrhundertwende sich ankündigend durch Krieg und Zusammenbruch zum Durchbruch gekommen ist. Zuerst nannte man es etwa Umstellung aus dem mehr ethischen auf den rein religiösen Akzent. Jetzt erscheint auch das „Religiöse" als zu menschlich und muß verschwinden vor der Allmacht Gottes, seiner Offenbarung, seines Wortes. Auch wer extremen Formulierungen abhold ist, steht heute unter dem innern Zwang der Erkenntnis, daß das Wesen der Kirche nicht von menschlichem Tun, sondern nur von Gott aus gesehen werden kann, daß alle kirchliche Soziologie auf theologischer Erkenntnis jenes Wesens sich aufbauen muß, wenn sie nicht auf gefährliche Abwege geraten soll. Mit dem allem stehen wir aber auf dem Boden, auf dem die Kirche des NT.s und der Reformation erst wieder wirklich verstanden werden kann.

Der Umstand, daß heute Vormittag das Kirchenproblem des Ur-

christentums zur Verhandlung gestanden hat, ist allein äußere Rechtfertigung genug dafür, daß wir unsern Ausgangspunkt nicht da, sondern bei Luthers Kirchengedanken nehmen. Die innere Berechtigung gewinnen wir dadurch, daß Luther auch mit seinen Kirchengedanken durchaus in der Linie des NT.s, insbesondere des Paulus stehend, die Frage nach dem Wesen der Kirche angesichts der Empirie eines Jahrhunderte alten Kirchentums stellen muß, sich uns also, die wir uns in derselben Lage befinden, ganz unmittelbar als Führer anbietet. Dadurch wird die erwünschte Einfachheit der Linienführung für uns am besten erreicht.

Die klassische Stelle der lutherischen Bekenntnisschriften, an Hand deren unsere Auseinandersetzung mit Luther am zweckmäßigsten erfolgt, ist der Schluß der Erklärung zum dritten Artikel im Großen Katechismus: „Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eitler Heiligen, unter einem Haupt, Christo, durch den Heiligen Geist zusammen berufen, in einem Glauben, Sinn und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den Heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibt, dadurch, daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen . . . So bleibt der Heilige Geist bei der heiligen Gemeinde oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung machet und mehret, daß sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, so er schaffet." Dazu Augustana 7: Item docent, quod una sancta ecclesia mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. 8: Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, qui per malos administrantur. Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur.

Die Größe der uns hier entgegentretenden Konzeption liegt darin, daß die tatsächlich vorhandene Christenheit mit dem Auge des Glaubens an das Werk, das Gott durch seinen Geist im Wort in der Christenheit hat und treibt, angesehen wird, nicht im Sinn idealistisch abstrahierender Wesensschau, sondern in dem eines gläubigen Realismus. Dabei ist vor allem auf die unlösliche Verbindung zwischen congregatio sanctorum (= Gläubigen) und Wort Gottes zu achten. Das Wort steht

der congregatio sanctorum nicht gegenüber, sondern ist die lebendige Gottesmacht, aus der diese fortwährend neu geboren wird, und anderseits ist die congregatio sanctorum von Gott dazu berufen und bestimmt, Gottes Wort zu führen und zu treiben. Die congregatio sanctorum und Wort Gottes zusammenbindende Größe aber ist der Heilige Geist, der durch das Wort in Glaube und Liebe in den sancti lebendig wird und sie für sein Werk im Worte braucht. – Ebenso wenig wie das Wort der congregatio sanctorum gegenübersteht, steht diese (etwa als Kern qualifizierter „Heiliger" oder als numerus electorum) der ecclesia externa gegenüber. Sie ist mit dem Wort, von dem sie lebt und das sie führt, das lebensmächtige Wesen der äußeren Kirche, die in ihr allein ihren Daseinsgrund und ihr Daseinsrecht hat.

So hat Luthers Reformation die Einkapselung des Göttlichen in menschliche Sozial- und Rechtsformen, wie sie der Romanismus vollzogen hatte, nicht dadurch bekämpft, daß sie Gott und sein Wort den Menschen und dem, was sie zu tun haben, rein jenseitig gegenüberstellt, auch nicht so, daß sie einen Kreis von wahrhaft Gläubigen von den hypocritae und mali äußerlich zu sondern unternimmt, sondern so, daß sie alles äußere Kirchentum nötigt, sich fortwährend seines wesentlichen Zusammenhangs mit der vom Wort Gottes lebenden und das Wort Gottes treibenden congregatio sanctorum bewußt zu werden. Sowohl im Sinn des unaufhörlichen Stehens unter dem Gericht des Wortes Gottes wie in dem der Normierung ihres eigenen Tuns und Wirkens. Diese Norm liegt aber nicht in der Aufgabe, die congregatio sanctorum annäherungsweise darzustellen – das können Menschen nicht; die congregatio sanctorum lebt von Gott und wird von ihm allein gekannt –; sondern in der, Gottes Wort zu führen und zu treiben. Für das Verständnis der aus ihrem Wesen erwachsenden Aufgabe der äußeren Christenheit kommt deshalb alles darauf an, sich klar zu werden, was es mit dem Führen und Treiben des Wortes Gottes durch Menschen auf sich hat.

Hier kommen wir mit dem bloßen Zurückgreifen auf Aussagen Luthers nicht weiter, weil wir schicksalsmäßig in eine andere äußere und innere Lage geführt sind – obgleich, wie noch ersichtlich werden wird, bei ihm auch die Ansätze vorhanden sind, die uns für unsere Lösung des Problems wegweisend werden können. Aber das Problem kommt bei ihm sehr rasch zur Ruhe, weil er das Wort Gottes inhaltlich alsbald mit der pura doctrina des von ihm wiederentdeckten biblischen Evangeliums gleichsetzt. Die inhaltlich richtige Wiedergabe dieser

Lehre durch das ministerium verbi ist deshalb das Wesentliche für die menschliche Verkündigung des Wortes Gottes (wobei immer der Vorbehalt bleibt, daß Gott mit diesem von Menschen gepredigten Wort seinen Heiligen Geist gibt, wo und wann er will); durch dies Wort wird der Heilige Geist geschenkt, der den Glauben wirkt. (Augustana 5.)

Das können wir so nicht mehr mitmachen; auch wenn man's versucht, fehlt einem derartigen Verfahren die Naivetät, die bei Luther dahintersteht. Für uns alle ist heute zumal durch die neuste Phase der theologischen Entwicklung die Frage des durch Menschen zu verkündenden Wortes Gottes geradezu zum Problem der Probleme geworden. Zwei extreme Lösungsversuche sind möglich: Die äußere Anstalt Kirche wird als Gefäß der göttlichen Offenbarungswahrheit und Gnade verabsolutiert. (Vgl. Petersons Schätzung des kirchlichen Dogmas.) Den Weg können wir nicht gehen: Verbum Dei condit articulos fidei, praeterea nemo. Dem steht die Lösung des entschlossenen Transzendentalismus gegenüber, der über die Dialektik des Ja und Nein menschlichen Redens von Gott nicht hinauskommen kann, übrigens bemerkenswerter Weise fortwährend in Gefahr steht, selbst in Absolutismus umzuschlagen. Dazwischen hat der Symbolismus seine Anhänger: das menschliche Wort (insbesondere die liturgische Worthandlung) ist zwar unvollkommenes, aber doch durchscheinendes Symbol des Göttlichen. Hier droht das zwingend Beanspruchende des Gottgegebenen, Gottgewollten nur zu leicht in die Brüche zu gehen und die ganze Anschauung intellektuell-ästhetisierend zu werden.

Luther hat die Spannung Gott – Mensch wahrhaftig gründlich genug an sich selbst erfahren und zum Ausdruck zu bringen vermocht. Aber diese Spannung wird für ihn zwar nicht aufgehoben, aber überwunden durch Christus und das Evangelium. Nicht vom Menschen her, sondern von Gott selber her. Die Überwindung durch das Evangelium ist möglich, weil das Evangelium über den formalen Gegensatz Gott – Mensch hinaus die inhaltliche Verbundenheit des Vaters der heiligen Wahrheit, Güte, Barmherzigkeit mit dem zur Gotteskindschaft berufenen und mit ihr begnadigten sündigen Menschen in sich trägt. Im Menschen Jesus als dem Offenbarer Gottes wird (zuhöchst in Kreuz und Auferweckung) das Wesen Gottes als der reinen heiligen Güte, Treue, Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit Menschen offenbar und verständlich – zu dem Ende, daß sie in Gericht und Vergebung selber in das Leben dieser heiligen Güte, Treue, Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit hineingezogen werden. Denn Gottes Gericht und Vergebung

ist ebenso wenig ein bloßes Formale, wie der Vater Jesu Christi selbst ein bloßes Formale ist. Nicht als ob der Mensch von sich aus, durch sein eigen Werk, an diesem Leben der Wahrheit und der Güte Gottes teilbekäme: er kann nur nehmen, was ihm gegeben wird, im Glauben an die allmächtige heilige Güte Gottes. Aber er kann nehmen. Und — er kann von dem zeugen, was ihm im Glauben von der Wahrheit und Barmherzigkeit Gottes alles überwältigend aufgegangen ist. Nicht als von etwas, das er hat, damit die anderen sich an ihm Weisung holen, sondern was er in Christus in all seine eigne Sünde und Verkehrtheit hineinleuchten sieht und fühlt als die Wahrheit und das Leben Gottes. Deshalb ist die Gemeinde der Gläubigen der Ort, wo das Wort Gottes in der Menschheit allein geführt und getrieben werden kann. Nicht als ob das Wort unter dem Glauben des einzelnen Gläubigen oder auch der Gesamtheit der Gläubigen stünde: Das Wort fließt aus Gottes Offenbarung in Christus, und die Gemeinschaft der Gläubigen, die vor dem einzelnen Gläubigen da ist, erwächst fort und fort aus nichts anderem als aus Gottes Wort. Aber sie zeugt durch ihr Menschenwort von dem im Glauben in ihr wirksamen Gotteswort — da dieses Menschenzeugnis des Gottesworts auch eine gedankliche Seite hat, kann das Gedankliche dieses Zeugnisses auch durch mali et hypocritae weitergegeben werden und trotz dieser unwürdigen Vermittlung Glauben wirken. Aber das Normale ist, daß der von Gott und göttlichen Dingen Redende als Stück und Glied der Gemeinde der Gläubigen das Wort Gottes bezeugt. So ist die Möglichkeit menschlichen Zeugnisses des Wortes Gottes ohne Übersteigerung, aber auch ohne eine der Botschaft Jesu widersprechende absolute Entwertung des Menschlichen gegeben.

Die Beziehung Wort Gottes – Gemeinschaft der Gläubigen führt uns aber noch einen Schritt weiter zur Klärung des Problems Wort Gottes durch Menschenmund. Wir sahen, daß bei Luther das Problem in der objektiven Richtigkeit der von ihm wiederentdeckten Lehre des biblischen Evangeliums sehr rasch zur Ruhe kam, wenn auch in der Schätzung des „mündlichen", d. h. durch die Person des Verkündigers hindurchgegangenen Wortes die Bedeutung des persönlichen Moments des Glaubens für die Gestaltung der Verkündigung durchklingt. Der Gedanke wird aber nicht weiter verfolgt. Wir erkennen, daß alles durch den Glauben des Menschen hindurchgeht, auch der Inhalt des menschlichen Zeugnisses des Wortes Gottes. Hier tritt nun die Bedeutung der Gemeinschaft der Gläubigen als des Wesens der äußeren Christenheit für die Frage der Verständlichkeit dieses menschlichen Zeug-

nisses als Wortes Gottes ins helle Licht. Das in der Gemeinschaft an Gottes heiligem Wort erfolgende miteinander Werden und Wachsen der Menschen der äußeren kirchlichen Gemeinschaft gibt den Boden ab, auf dem die jeweilige konkrete Formung des nur in dieser Konkretisierung den Menschen einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Geschichte zugänglichen Wortes Gottes möglich ist. Das Zeugnis des Wortes Gottes ist also das, was in der unter Gottes Offenbarung in Christus stehenden Menschengemeinschaft einer Zeit und eines bestimmten geschichtlichen Gewordenseins auf Grund dieser Offenbarung als Gottes Wort erfaßt und bekannt wird. (Bekennen hier als Tätigkeitswort gemeint, nicht im Sinn des fixiert formulierten Niederschlags des „Bekenntnisses".) Natürlich nicht so, daß die bekennende Gemeinschaft ihrerseits dem Wort Gottes inhaltlich das Maß gibt — die Gemeinschaft steht genau so unter dem „Wort" wie der einzelne, der gedrungen wird, Gottes Wort als Zeuge zu verkündigen. Aber in ihrem geschichtlichen Werden wird die konkrete Form, in der die Gemeinschaft wie der einzelne in ihr das Wort Gottes zu fassen und zu bezeugen vermag.

Mit dem bisher Ausgeführten ist dreierlei festgestellt: 1. Jede in sich selbst autoritative Festsetzung dessen, was inhaltlich als Wort Gottes zu gelten hat, durch eine menschliche Instanz ist ausgeschlossen, ob nun eine Behörde des kirchlichen Organismus oder aber der einzelne Verkündiger des Wortes diese Instanz zu sein beansprucht. Es kann sich immer nur darum handeln, daß durch das menschliche Zeugnis hindurch der Hörer glaubend unter Gott selbst gestellt wird. 2. Der einzelne Zeuge des Gotteswortes steht nicht isoliert den Hörern gegenüber: bei aller Eigenergriffenheit und Eigenbeanspruchtheit steht er im engsten Zusammenhang mit der Menschengemeinschaft, insbesondere der bekennenden Gemeinschaft, in der ihn Gottes geschichtliche Führung werden und wachsen läßt. 3. Nie erschöpft sich Gottes Wort im menschlichen Zeugnis dieses Wortes: es ist immer das menschlich nicht ergründbare andere dabei, das den Zeugen selbst wie den Hörer von Gott selber trifft. (Spiritus sanctus!) Aber Gott gebraucht das menschliche Zeugnis seines Wortes als sein Mittel, in der Geschichte seiner Menschheit zu Wort zu kommen, da dies bei der inhaltlichen Erfülltheit des in Christus offenbaren Wesens Gottes als heiliger Wahrheit, Güte, Treue, Barmherzigkeit in konkretisierter Form geschehen muß. So steht auch das Zeugnis des Wortes Gottes mit dem Zeugen selbst immer unter dem Gericht Gottes, aber so, daß darüber der Charakter

des Zeugnisses als Mittel Gottes (qui vos audit, me audit) nicht verloren geht und nicht verloren gehen darf.

Aber der Begriff des menschlichen Zeugnisses des Wortes Gottes muß noch weiter verfolgt werden. Luther beschränkt das Zeugnis des Wortes Gottes wesentlich auf das, was in gesprochenen Worten zum Ausdruck kommt, wenn es auch an Äußerungen über das durch das Tun und Leben der Gläubigen erfolgende Zeugnis nicht ganz fehlt. Das ist geschichtlich verständlich – Luther steht fortwährend in Abwehrstellung gegen die Überschätzung der „Werke". Aber die Fassung ist zu eng, und sie ist gefährlich. Das gesprochene Wort ist wahrhaftiges Zeugnis nur bei dem, der nicht nur mit seinen Gedanken, sondern mit seinem Wesen und Willen unter Gott steht. Und wenn das Wort auch wirken kann, wenn es aus unwahrhaftigem Munde geht (es hat ja seinen selbständigen Gedankeninhalt, den der unwahrhaftige Zeuge noch durch vorübergehende innere Bewegtheit eindrücklich machen kann), so ist doch die menschlich-psychologische Wirkungskraft des Zeugnisses aufs stärkste an den Eindruck gebunden, den der Hörer von der tatsächlichen wahrhaftigen Unterordnung des Zeugen selbst unter das von ihm bezeugte Wort empfängt. Und es ist keineswegs fromm, sondern ganz einfach unrecht, wenn man die Rücksicht auf diese menschlich-psychologischen Mittel der Einwirkung in vermeintlicher Wahrung der reinen Wirkung des „Wortes" als solchen ausschalten will – abgesehen von der Verwerflichkeit unwahrhaftigen Zeugnisses im Namen des wahrhaftigen Gottes. Ja, das Zeugnis eines Lebens, dem man ohne Worte anmerkt, daß es unter Gott steht und aus Gott gelebt wird, ist sehr oft ein viel wirksameres Mittel, andern die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen, als das bloß gesprochene Wort. Natürlich gilt das alles nur im Sinn des Zeugnisses von Gottes Gnade und Wahrheit, die des schwachen sündigen Menschen mächtig wird, nicht in dem des sich selbst zum Vorbild Hinstellens. Aber in diesem Sinn ist die Bedeutung des „Tatwortes" gerade heute, wo die schwerste Hemmung für das Aufachten der Menschen auf die kirchliche Verkündigung in dem Verdacht ihrer Unwahrhaftigkeit besteht, gar nicht zu überschätzen. Es ist der furchtbare Schade der „Kirche des Wortes" geworden, daß das lebendige Gotteswort durch Menschen hindurch zum bloß gesprochenen Wort abgeschwächt worden ist. Und es ist hohe Zeit, daß dieser zur Zeit in vermeintlicher Wahrung der Ehre Gottes arg vernachlässigte, ja vielfach geradezu abgelehnte Gedanke wieder in voller Kraft zur Geltung gebracht wird.

Bei dieser Hereinnahme des Wortes Gottes in die Geschichte und in das Leben der Menschen ist die Gefahr der Vermenschlichung des Göttlichen natürlich fortwährend ungeheuer groß. Aber wir entgehen der Gefahr nicht dadurch, daß wir das Gotteswort aus dieser Verbundenheit mit Geschichte und Leben der Menschen herauszunehmen versuchen: wir müssen es, wenn es kein bloßes dialektisches Formale bleiben soll — wir haben gesehen, warum das nicht genügen kann —, doch immer wieder mit von Menschen geprägtem und Menschen verständlichem Inhalt füllen: das gehört zur Gottesoffenbarung. Die congregatio sanctorum mit dem von ihr zu führenden verbum Dei steht nicht irgendwo abgesondert von der geschichtlichen Christenheit, sondern steckt in deren geschichtlichem Sein und Wirken als ihr von Gott her Wesentliches mitten drin. Die äußere Tatsache auch des Zeugnisses der Christenheit steht fortwährend unter Gottes Gericht. Aber Gott selbst ist es, der sie trotz allem und allem in seiner sündenvergebenden und auferweckenden Gnade fortwährend zu seiner Zeugenschaft ruft und treibt.

Was ist nun die empirische Kirche in ihrer Beziehung zu dem, was wir in der Linie Luthers als Wesen der Kirche festgestellt haben? Die Frage muß so gestellt werden, weil selbstverständlich eine die Sache treffende Soziologie der empirischen Kirche nur unter Berücksichtigung ener Beziehung gegeben werden kann. Ganz allgemein ausgedrückt ist eine Kirche im soziologischen Sinn eine Lebensgemeinschaft von Menschen, in der Christus als Bringer der Wahrheit und des Heils Gottes formell anerkannt und nach außen hin bekannt wird. Je stärker dabei der Ursprung des von der Gemeinschaft zu Verkündigenden und zu Vertretenden in Gott empfunden wird, desto mehr wird in der Organisationsform das Kirchlich-Anstaltliche die Führung haben. Je mehr der Ton auf das Moment des verantwortungsbewußten Bekennens zu Gottes Offenbarung durch Wort und Tat fällt, desto mehr bekommt das soziale Gebilde den Charakter dessen, was wir uns gewöhnt haben Sekte zu nennen. In dem Anspruch des Evangeliums, die Wahrheit des allmächtigen Gottes zu bringen, liegt zweifellos, sobald es (geschichtlich notwendig) zu äußeren Organisationsformen kommt, eine Tendenz auf das Kirchlich-Anstaltliche, auf das Ergreifen ganzer Völker durch den kirchlich-anstaltlichen Organismus. Die Sekte ist immer ein Nebenschoß am Baum der Kirche, da sie von den Menschen und nicht von Gott aus konstruiert ist.

In allen Formen kirchlicher oder sektenhafter Empirie erhebt sich

dringlich die Frage nach dem Verhältnis zu den natürlich menschlichen Lebensformen und Lebensgemeinschaften in Staat und Gesellschaft. Während die Sekte sich von dieser „Welt" abzusondern versuchen kann, kann die „Kirche" kraft des Bekenntnisses zum Schöpfergott, so wenig sie im Irdischen ihren Grund oder ihr Ziel weiß, auf das Hineinwirken der von ihr zu vertretenden Wahrheit Gottes in alle menschlichen Lebensformen nicht verzichten. Die mittelalterliche Kirche hat diese „Verchristlichung" des gesamten Menschheitslebens dadurch erreicht, daß sie das Gebiet der natürlichen Gottesordnung in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft der obersten Leitung der „geistlichen Gewalt" als der Organisationsform göttlicher Heilsordnung unterwarf. (Aber daneben steht die Anerkennung des Mönchtums als des Standes der Welt entfliehender Heiligkeit!) Luther hat die Innerlichkeit, das heißt die Glaubens- und Gewissensmäßigkeit des regnum Christi auf Erden erkannt und damit die äußere Selbständigkeit des Schöpfungsmäßigen gegenüber dem Heilsmäßigen. Deshalb hat er jede Herrschaft einer „geistlichen Gewalt" über die Gebiete des Weltlichen als ein Sichselbstverlieren des Glaubens an die Welt abgewiesen. Dabei hat er aber in der Liebe einerseits, im Amts- und Berufsgedanken anderseits die Klammer zwischen dem Glauben und dem irdischen Ort seiner Bewährung gefunden. Das geistliche Amt hat es in der „Christenheit" lediglich mit dem Wortdienst, der Herzen und Gewissen treffen soll, zu tun; neben dem öffentlichen Predigtamt steht übrigens der private Wortdienst aller Gläubigen (Hauspriestertum!). Alles Rechtliche ist Sache der weltlichen Obrigkeit, auch wo es sich auf die äußere Ordnung und Sicherung des öffentlichen Dienstes am Wort bezieht. Bischöfe (Superintendenten) sollen der Absicht Luthers nach ihren Pfarrern und Diözesanen auch nur den Dienst der Führung durch das Wort leisten. Alles aber, auch der dritte Stand, der Hausstand, ist Gottes des Schöpfers Ordnung und Stiftung. — Das ist in der Konzeption großartig fromm, wenn auch natürlich nur möglich in einer bekenntmäßig ganz als „christlich" anzusprechenden Gesellschaft und in den lutherischen Territorialkirchentümern sehr kümmerlich durchgeführt. Unser deutscher Kulturstaatsbegriff ist, natürlich mit stärksten Umwandlungen, aus der das lutherische Territorialkirchentum beherrschenden Idee der Verantwortung der staatlichen Rechtsorganisation für Befriedigung auch der höheren und höchsten Bedürfnisse des Staatsvolkes, soweit Mittel des Rechts dafür in Frage kommen, herausgewachsen. Luther hat übrigens selbst schon die mit der völligen organisatorischen Auslieferung der kirch-

lichen Externa an die christliche Obrigkeit verbundenen Gefahren für die innere Selbständigkeit des öffentlichen Dienstes am Wort gesehen und als Wirkungen des Satans bekämpft.

Wir haben aber auch auf deutsch-evangelischem Boden schon längst evangelische „Kirchen", deren letzte organisatorische Verbindung mit dem Staat, wie sie sich zuletzt als „landesherrliches Kirchenregiment" darstellte, durch die Ereignisse des Jahres 1918 aufgehoben worden ist. Doch ist die Organisationsform der „Landeskirche", die Bestimmung des Umfangs und des Wirkungsbereichs der einzelnen „Kirchen" durch die politischen Grenzen (mit gewissen Abwandlungen durch die Gebietsverluste Preußens infolge des verlorenen Kriegs) und der volkskirchliche Charakter der vom Staat selbständig gewordenen Kirchen erhalten geblieben. Wie verhalten sich diese organisierten deutsch-evangelischen Kirchen zur congregatio sanctorum einerseits, zu Staat und Gesellschaft anderseits?

Da gilt zunächst einmal der Satz: „Die Kirche als äußere Organisationsform gehört zur Welt." Das ist aber nicht abwertend gemeint; die Welt ist des allmächtigen Schöpfers trotz aller Sünde, die sie verdirbt und Gottes Willen brechen und hindern will. Aber als äußere Organisationsform ist die „Kirche" nichts Anderes und nichts Besseres als andere menschliche Lebens- und Gemeinschaftsordnung auch; die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Wort- und Tatzeugnis des Wortes Gottes wirkt in unserer vom Christentum als einem mächtigen Faktor zweifellos noch immer stark beeinflußten Volkskultur in Form des Berufs und des „heiligen Kreuzes" durch alle Lebensordnungen und -verhältnisse hindurch, und es ist der Sündenfall der organisierten Kirche, der nicht nur im Romanismus geschieht, sondern fortwährend in jedem Kirchentum, wenn sie das Wirken der wesentlichen Kirche ausschließend an sich und ihr Wirken binden will. Was die organisierte Kirche gegenüber den anderen menschlichen Lebensordnungen Besonderes hat, das ist die Aufgabe ausdrücklich bekennenden Zeugnisses des Wortes Gottes auf Grund der Gottesoffenbarung in Christus, die Schaffung von Ordnungen und Einrichtungen zur Pflege dieses ausdrücklich bekennenden Zeugnisses.

Das Rückgrat dieser Ordnungen und Einrichtungen ist der öffentliche Dienst am Wort, der regelmäßig in der Form des Pfarramts einer örtlich umschriebenen Gemeinde sich darstellt. Doch stehen die Gemeindeglieder dem amtlichen Zeugendienst des Pfarrers nicht rein leidentlich gegenüber, sondern haben auf Grund des Priestertums aller

Gläubigen nach Gabe und Fähigkeit bei Ausrichtung evangelischen Zeugendienstes durch die Gemeinde hin und nach außen mit ihm zusammenzuwirken, unter den gegenwärtigen Verhältnissen eines sich mehr und mehr „entchristlichenden" Gesamtlebens in noch erheblich zu steigerndem Maß. Dem Pfarrer ist vorbehalten die Wortverkündigung und das Vorbeteramt im öffentlichen Gemeindegottesdienst (bei dem doch die Gemeinde im stärksten Maße in Singen und Beten mitbeteiligt ist) und bei den s. g. Kasualhandlungen, die amtliche Seelsorge, der Konfirmandenunterricht. Der Dienst der Gemeindeglieder wird sich vor allem auf dem Gebiet bewußt christlicher Liebes- und Helfertätigkeit auszuwirken Gelegenheit haben, wobei auch amtlich angestellte Helferkräfte heranzuziehen sind. Es ist ebenso verkehrt, alles im Zeugendienst der organisierten Gemeinde nur auf den Pfarrer abstellen zu wollen, als wenn man die zentrale Bedeutung des Pfarramts für diesen Zeugendienst verkennen will. „Die Seelsorge aller an allen" organisieren zu wollen (Sulze), ist eine utopistische Verwechslung der organisierten Kirchgemeinde mit der Gemeinde der Gläubigen. Ein noch schlimmerer Widerspruch mit dem glaubensmäßigen Charakter der communio sanctorum ist aber der Versuch, aus dem Rohstoff der Glieder der empirischen Gemeinde eine „Kerngemeinde" herausorganisieren zu wollen. Es darf sich immer nur um Heranziehung dazu Befähigter zu bestimmten Aufgaben, auch um Verbindung mehrerer zur Erfüllung solcher Aufgaben, gegebenenfalls um Zusammenschluß in engeren Kreisen („Gemeinschaften") zur Pflege intimeren Erbauungsbedürfnisses ohne den Anspruch auf besondere „Christlichkeit" gegenüber den anderen handeln. — Aufgabe der kirchlichen Gemeindekörperschaften ist zunächst Wahrnehmung der äußeren Gemeindeangelegenheiten; doch schieben ihnen die neueren Kirchenverfassungen mit Recht die Pflicht der Förderung des Gemeindelebens auch nach der inneren Seite zu.

Das Verhältnis der Kirchengemeinde zum größeren kirchlichen Verband (Provinzialkirche, Landeskirche) ist das, daß die Kirchengemeinde zwar geschichtlich und grundsätzlich als Glied dieses größeren Ganzen anzusprechen ist, auf der andern Seite aber ihre selbständigen Aufgaben zu erfüllen hat, deshalb nicht bloß als Bezirk des größeren Ganzen in Betracht kommt: „Die Kirche baut sich aus der Gemeinde auf." Anderseits ist das größere Kirchengebilde nicht etwa nur Zweckverband zur Ermöglichung und Förderung des kirchlichen Lebens der einzelnen Gemeinden (Vorbildung der Pfarrer, wirtschaftliche und rechtliche Sicherung u. ä.). Auch das größere Kirchengebilde darf und soll

sich seiner Beziehung zur communio sanctorum bewußt sein und sich darum als Gemeinschaft des Glaubens und des Zeugnisses fühlen, wenn auch unter den Aufgaben des größeren Kirchenkörpers das Zeugnismäßige gegenüber dem Verwaltungsmäßigen einen kleineren Raum einnimmt als in der Einzelgemeinde. Deshalb ist hier besonders nötig, sich gegenwärtig zu halten, daß alles Verwaltungsmäßige nach den Grundsätzen der lutherischen Reformation Welt ist; auch für das kirchlich Verwaltungsmäßige darf deshalb kein besonderer Wertanspruch erhoben werden. Da die Aufgabe der organisierten Kirche das ausdrücklich bekennende Zeugnis von Gottes Offenbarung in Christus ist, sollte man allerdings erwarten dürfen, daß unter dem Gottesgericht solches Zeugnisses über den Zeugen selbst ein Unterschied zwischen kirchlicher Verwaltung und staatlicher Verwaltung, zwischen kirchlichem Synodalismus und politischem Parlamentarismus zu spüren wäre.

Die freien Vereine und Verbände zur Erfüllung der mannigfaltigen Aufgaben christlicher Volksmission, Jugendpflege, Helfer- und Liebesarbeit vielgestaltiger Art haben auf evangelischem Boden nach dem Grundsatz, daß die Gemeinschaft der Gläubigen für uns der Richtpunkt aller Zeugnisarbeit ist und nicht das äußere Kirchentum, neben dem Wirken der Organe der verfaßten Kirche ihr Recht und ihre Notwendigkeit. Die zunehmende Verbindung dieser freien christlichen Arbeit mit dem verfaßten Kirchentum entspricht dem dringenden Bedürfnis, einer ziellosen Zersplitterung der Kräfte entgegenzuwirken, soll aber nicht zu einer Aufsaugung dieser freien Arbeit durch das verfaßte Kirchentum überspannt werden. Und es darf bei aller „kirchlichen" und „christlichen" Arbeit nie vergessen werden, daß einerseits das Wirken der communio sanctorum in unsrer vom Christentum durchtränkten Volkskultur über den Rahmen des ausgesprochen kirchlichen und christlichen Handelns hinausgreift, daß anderseits das kirchliche oder christliche Etikett einer Arbeit für sich allein längst nicht ihr Durchwirktsein von den Kräften der communio sanctorum verbürgt.

Überall haben wir bei allem „Kirchlichen" und „Christlichen" die fortwährende sündhafte Vermenschlichung des Göttlichen in partikularer Verengung und direkter Verderbung und Verfälschung vor uns. Fanatismus (es gibt auch einen sehr feinen Fanatismus – der ist am allergefährlichsten), bei dem der Mensch im Namen Gottes sich selbst an Gottes Stelle setzt, auf der einen Seite, die Unwahrheit des bloßen „Tuns als ob" auf der andern Seite sind die Schoßsünden alles menschlichen Kirchentums und Christentums, die unter dem fortwährenden

Gericht Gottes stehen. Aber jeder lasse dies Gericht Gottes vor allem über sich selber gehen. Und vergesse die fortwährende Vergebung der Sünden nicht, die uns Sünder immer von neuem zum Werkzeug Gottes im Zeugnis seines Wortes beruft und macht. Die wichtigsten Züge dieser Werkzeugschaft Gottes aber sind: im Nächsten, der uns braucht, Gottes Anspruch sehen, selber vergeben und durch das Zeugnis des andern sündigen Menschen hindurch Gott hören können. — So ist und bleibt die aus dem lebendigen wirkenden Worte Gottes immer neu geborene und lebendig das Wort Gottes führende und treibende congregatio sanctorum das zugleich richtende und beseelende Wesen der empirischen Kirche wie alles auf Gott bezogenen menschlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens allewege.

„Ich glaube Eine heilige christliche Kirche!"

Aussprache.

Der Leiter der Sektion D. Frhr. von der Goltz dankt dem Referenten. Das Wertvollste an dem Referat war, daß es uns in die letzten Tiefen geführt und uns veranlaßt hat, das Kirchenproblem grundsätzlich durchzudenken. Wir wurden dazu angeleitet, die großen Hauptwirklichkeiten zu sehen, nämlich das Wirken Gottes und die Wirklichkeit, in die Gott hineinwirkt und die dann Werkzeug Gottes wird.

Lic. Piper (Göttingen) führt aus: Ein Problem scheint mir noch einer Klärung zu bedürfen: hat die Kirche eine besondere Vollmacht, die nicht aus dem Gläubigsein des Glaubenden stammt? Gewiß stehen Kirche und persönliches Gläubigsein in engster Wechselbeziehung; aber vielleicht hat doch das eine Priorität vor dem anderen. Entsteht die Kirche durch den Zusammenschluß der Gläubigen, oder geht sie vielmehr auf Einsetzung zurück? Die Wichtigkeit dieser Fragestellung zeigt sich an zwei Punkten: Was verleiht den Sakramenten ihre Wirksamkeit? und Was gibt uns das Recht, gewisse Formen der Frömmigkeit, die sich auch auf Christus beziehen (z. B. Gnosis; Rud. Steiner) nicht mehr als christlich anzuerkennen? Die Sakramentsspendung kann doch nicht in dem gleichen Sinne wie die Wortverkündigung als ein Akt des Zeugnisablegens verstanden werden. Gottes Ziel ist ja überhaupt nicht, daß wir sein Wort hören sollen, sondern daß wir durch das Hören seines Wortes zur Buße gerufen werden sollen, Sündenvergebung empfangen und erlöst werden. Dieses Ziel erreicht Gott durch Wort und Sakrament auf verschiedene Weise. Da nun aber das Sakrament nicht in seiner Wirksamkeit beschränkt wird durch den ge-

ringen oder schlechten Glauben des Spendenden, und da es andererseits nach lutherischer Auffassung heilsnotwendig ist – wenigstens als Taufe – so kann seine Wirksamkeit nur verstanden werden aus einer bestimmten Vollmacht der Kirche heraus. Und was gibt uns das Recht, eine bestimmte Form der Verkündigung nicht mehr als christlich anzusehen? Aus der Tatsache, daß ich als Individuum einen anderen Glauben (fides quae creditur) als der andere habe, kann ich doch nicht folgern, daß jener falsch glaube.

D. Macholz (Jena) führt aus: Eine volle Wahrhaftigkeit des Predigers kann nicht gefordert werden, denn alles Menschliche ist von der Konkupiscenz durchsäuert. Wir reden immer mehr als wir sind und denken. Die Wahrhaftigkeit besteht deshalb gerade darin, daß wir unser Nichthaben und unsere Gnadenbedürftigkeit bezeugen.

D. Gennrich (Königsberg) hebt hervor, für Luthers Kirchenbegriff müßten wir außerordentlich dankbar sein, denn er gibt uns die klare Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen und nicht das Unmögliche zu versuchen, eine congregatio sanctorum zu bilden. – Wenn nun der Referent betont, daß die congregatio sanctorum durch alles hindurchgeht, dann vertritt er wohl die Auffassung, daß dieser Begriff mit dem des Reiches Gottes identisch sei. Das Reich Gottes greift gewiß über das spezifisch kirchliche hinaus und z. B. auch in das Berufsleben hinein; wenn wir aber von der congregatio sanctorum sprechen, dann müssen wir wohl ausschließlich an die Kirche denken. Im Referat war vielfach die Rede von dem Zeugnis des Wortes Gottes. Damit wird aber die Verkündigung der Subjektivität anheimgegeben. Wir müssen uns vielmehr darauf besinnen, daß wir Christum zu predigen haben und daß wir uns an dieses Objektive binden müssen.

D. Mahling (Berlin) macht geltend: 1. Im Referat lag ein Widerspruch vor in der Beantwortung der Frage, wer der Träger des Wortes Gottes ist. Zu Anfang wurde behauptet, daß es die äußere Christenheit ist und später wurde von der gläubigen Gemeinde gesprochen. Da erhebt sich nun die Frage, wie diese beiden Größen sich zu einander verhalten. Die beste Antwort auf diese Frage ergibt sich, wenn man das Bild von dem Baumstamm (Kern und Rinde) heranzieht. Man sieht vom Baum nur die Rinde. Die Rinde ist ein Lebensprodukt des Baumes, aber das eigentliche Leben ist dahinter. So sehen wir an der äußeren Christenheit nur die Mängel. Dahinter aber ist das Leben des Glaubens und die Kraft des Wachsens. 2. Im Referat wurde sehr stark die Reinheit der Lehre als wesentlich betont. Der

Art. 7 der Confessio Augustana spiegelt aber nur die Erfahrung, daß durch das Wort Gottes Heilige werden. Art. 7 muß von Art. 5 aus verstanden werden. 3. Das Referat hat nicht die Frage beantwortet, inwiefern das Wort Gottes als Gottes Wort erkannt werden kann. Es ist dieses deshalb, weil es göttliches Leben weckt. Die Wirksamkeit des Verkündigungswortes ist ein Beweis für seinen göttlichen Ursprung.

D. Frhr. von der Goltz (Greifswald) führt aus: Die Aussprache hat wieder einmal gezeigt, daß verschiedene Auffassungen mit ein und demselben Begriff verbunden werden. Es wäre deshalb angebracht, wenn man sich auf eine einheitliche Terminologie einigte. Man müßte scharf die Begriffe: „congregatio sanctorum", „Reich Gottes" und „Kirche" auseinanderhalten. Das Wort „Kirche" sollte man nur gebrauchen, wenn man das geschichtlich sich Entwickelnde meint. Für das Innere dieser Sache aber sollte man diesen Begriff vermeiden. Weiter sollte man, wenn man z. B. vom „Verhältnis der Kirche zum Staate" spricht, ausdrücklich sagen, ob man mehr an die Kirchenregierungen und Synoden oder an die Gemeinden oder an die Vereine der christlichen Liebestätigkeit denkt, da sich bei jeder Gestaltungsform der „Kirche" das Verhältnis zum „Staat" anders normiert.

D. Thieme (Leipzig): Wenn man behauptet, wie das Lic. Piper getan hat, daß die Kirche nur von einer göttlichen Einsetzung aus Vollmacht hat, dann tritt doch wohl die evangelische Auffassung in bedenkliche Nähe der katholischen Kirche. Auf evangelischem Boden kann die Kirche doch wohl nur als die dem Einzelnen gegenübertretende Gesamtheit verstanden werden. — Wenn man dem Ausdruck „recte" bei dem Worte „docetur" in der Augustana, gegen den der Referent als mißverständlich Bedenken erhoben hat, weiter nachgeht, dann wird man die Entdeckung machen können, daß sich die lateinische Definition Wort für Wort, nur ohne die beiden recte in Disputationsthesen Melanchthons aus dem Jahre der Augustana findet (Corp. Ref. XII, 482, 3). In dieser dient es der Defensive: auch bei uns ist die rechte Lehre, kein Zwinglianismus, kein Anabaptismus.

Lic. Piper (Göttingen): Man sollte es unterlassen, die Betonung der eigenen Vollmacht der Kirche bei den jüngeren Theologen als katholisierend zu bezeichnen. Nicht nur, daß man sich durch solche Etikettierungen nur zu leicht von der Pflicht zur Auseinandersetzung dispensiert, ist die Bezeichnung auch noch historisch falsch. Die Bewegung knüpft an die Reste konfessionellen Luthertums an, das sich in den lutherischen Landeskirchen aus den 50er Jahren her gehalten hat.

Man muß die Funktion und das öffentliche Amt der Kirchen scheiden. Die Funktion der Kirche nimmt jeder wahr, der sich als Glied seiner Kirche unter den Missionsbefehl Christi stellt. Aber es gehört eben zu den Eigentümlichkeiten des göttlichen Erlösungswerkes, daß niemand unabhängig von dem Vermittlungswerke der Kirchen daran mitarbeiten kann. Den Segen, den ich austeile, teile ich eben nicht aus auf Grund eines mir allein und unmittelbar zuteilgewordenen Charismas, sondern dadurch, daß ich Gebrauch mache von der Vollmacht, die Christus der Gemeinde gegeben hat. Und wenn ich auch in der Verkündigung des Evangeliums nicht knechtisch gebunden bin an die Überlieferung meiner Kirche, sondern das Recht habe, sie frei zu überprüfen, so ist doch meiner Prüfung eine Grenze gezogen eben auch wieder durch das intentionale Ziel der kirchlichen Überlieferung. Diese Grenze liegt im Wesen der Kirche als Werkzeug des Erlösungswerkes Gottes, sie stammt nicht nur aus dem rechtlichen Charakter der verfaßten Kirche. Diese Begrenzung hat ihren Grund darin, daß die Kirche nicht erst durch den Glauben der Glieder gebildet wird, sondern daß sie von Christus selbst eingesetzt ist. So wie er das in ihr wirksame Prinzip ist, so ist er auch ihre Grenze.

Schlußwort des Vortragenden. Die Frage, inwiefern das Wort der Predigt Gottes Wort ist, kann in abschließender inhaltlicher Bestimmung nicht beantwortet werden, da wir Gott nicht begreifen können. Die von Lic. Piper vollzogene Polarisierung der Kirche als Institution einerseits und der Kirche als Sammlung von Einzelnen andererseits muß ich ablehnen, da nach evangelischen Grundsätzen die congregatio sanctorum immer die Voraussetzung und das Wesentliche der „Kirche" ist. Die Kirche entsteht nicht durch den Zusammenschluß der Einzelnen. Kirche ist geschichtliche Gegebenheit. Der Abstellung auf eine besondere Wirkungsweise der Sakramente muß ich mich grundsätzlich versagen, da für mich in Luthers Bahnen das Sakrament seinem Wesen nach nichts anderes als verbum visibile ist. Auf die Schlußfrage der ersten Debatterede Lic. Pipers muß ich antworten: äußere Kirche ist nur empirisch notwendig.

Was die Frage der Wahrhaftigkeit betrifft, so ist es natürlich ganz klar, daß Gott auch durch unwahrhaftige Menschen reden kann, denn anderenfalls wäre ja sein Reden wieder in unsere Gewalt gegeben. Aber es ist von dem Prediger zu verlangen, daß er nach Wahrhaftigkeit strebt, denn der Glaube ist nicht ohne die Inanspruchnahme des ganzen Wesens des Menschen wirklich. Wahrhaftigkeit ist nicht

gleich „eigne Würdigkeit", sondern sehr oft das gerade Gegenteil davon.

Von der congregatio sanctorum muß man doch überall da reden, wo noch irgend ein Einfluß des Evangeliums vorhanden ist. Dieser Ausdruck ist also nicht auf das Spezifisch-Kirchliche zu beschränken.

Gewiß hat Luther nicht in der verhärteten Weise auf die Reinheit der Lehre Wert gelegt, wie das 16. und 17. Jahrhundert, aber die Betonung der pura doctrina fängt doch bei ihm schon an.

Das Vorhandensein des Wortes Gottes im Worte der Verkündigung ist nicht an den Früchten bei den Hörern zu erkennen. An den Taten eines Menschen erkenne ich nur seinen Charakter.

Die Wünsche in Bezug auf eine einheitliche Terminologie sind nicht so leicht zu erfüllen, da man bei der wissenschaftlichen Arbeit an den vorliegenden Stoff und auch an frühere Bearbeitungen der Frage gebunden ist.

Die Verbindung zwischen der congregatio sanctorum und der äußeren Christenheit ist inniger zu denken, als es im Bilde vom Baumstamm (Kern und Rinde) geschieht. Das Konstitutive der congregatio sanctorum, das Wort Gottes und seine Wirkung, ist überall und doch überall nur annäherungsweise.

Nach diesem Schlußwort schließt der Leiter der Sektion die Aussprache mit nochmaligem Dank an den Referenten.

Darauf folgte:

Die grundsätzliche Bedeutung der Predigt als öffentlicher Verkündigung des Wortes Gottes in der Gegenwart[1].

Von Dr. Fezer (Tübingen).

Die Signatur der Gegenwart in der im Thema gemeinten Beziehung wird man umschreiben können als ein durchgängiges ernstes Suchen nach neuen Formen für die christliche Verkündigung. Dieses Suchen ist durchaus nicht beschränkt auf die sogen. liturgische Bewegung. Es ist viel breiter und hat sich in den letzten Jahren ganz wesentlich vertieft. Seine Wurzel ist eine zweifache. Einmal sind es am Tag liegende Notstände, und zwar solche, die auf ein grundsätzliches Nichtgenügen der Predigt hinzudeuten scheinen. Was von diesen Notständen in der liturgischen Bewegung als Trieb wirkt, ist von Mensching hübsch

[1]) Der Vortrag erscheint in erweiterter Fassung als Sonderbroschüre im selben Verlag.

zusammengestellt[1]). Der schwerste Notstand aber, der uns am dringlichsten zu einer ernsten Besinnung über unser ganzes gottesdienstliches Tun, vor allem über die Predigt aufrufen muß, ist das fast völlige Versagen der letzteren gegenüber den großstädtischen Arbeitermassen. Die Ablehnung, die die Predigt von dieser Seite erfährt, ist durchaus grundsätzlich gemeint. Die Predigt wird abgelehnt, nicht bloß eine bestimmte Form derselben. Wissenschaftliche Vorträge über weltliche Dinge, beispielsweise über die Bodenreform, die Wohnungsnot, ließe man sich noch gefallen[2]). Der Angriff von dieser Seite ist der gewaltigste, der in der Gegenwart auf die Predigt gemacht wird, ein unheimliches Fragezeichen hinter ihre Bedeutung. Diesem Fragezeichen können wir seine Unheimlichkeit nicht nehmen durch einen Hinweis wie den oft gehörten: das sei eben der Unglaube der proletarischen Massen und ihre Verhetzung. Das ist es auch, aber nicht allein. Im letzten Grund kommt dieser Angriff wirklich aus einer ungeheuren Not heraus, ist er das Herausschreien einer Frage an die Kirche und ihre Predigt: Habt ihr denn kein Wort für uns? Ein ewiges Wort, das uns rettet? Und die Frage, die wir ganz nüchtern und mit der größten Voreingenommenheit gegen uns selbst als Prediger untersuchen müssen, ist: Kann in der Predigt solches ewige Wort diesen Menschen noch gesagt werden? Oder ist auf diesen Feldern die Zeit der Predigt vorüber, und müssen andere Wege gefunden werden, auf denen die proletarischen Massen der Großstadt dem Christus begegnen und Versöhnung erlangen können, und dann mit einem brennenden, freudigen Herzen auf die Erlösung, auf den wiederkommenden Erlöser warten lernen? Diese Frage: Unsere Botschaft und die ihr gegenüber völlig verständnislosen Massen unserer großen Städte muß uns als die Krisis dessen, was wir sagen wollen, immer vor der Seele stehen, wenn wir uns über die Bedeutung der Predigt als öffentlicher Wortverkündigung in der Gegenwart besinnen. Wie rücken da – so wichtig sie an ihrem Ort sind – alle die Fragen, die in der liturgischen Bewegung sich zum Worte melden, wie von selber an zweite Stelle! Und zu den Massen des Proletariats kommt doch noch eine recht erhebliche Anzahl von Vertretern der bürgerlichen Schicht, der gebildeten, wie der andern. So – in dieser Verteilung des Gewichts – sehe ich die eine Hälfte der

[1]) Mensching, Gust., Die liturgische Bewegung in der ev. Kirche, Tübingen 1925, S. 13ff.

[2]) Vgl. Piechowski, Proletarischer Glaube, Berlin 1927, insbes. S. 89 und S. 165f.

Gründe, die die Wurzel des Ringens um die Form der christlichen Verkündigung bilden.

Es wäre undankbar, nicht nur unvollständig, wollte man nicht die zweite Hälfte daneben stellen. Und diese zweite Hälfte der Gründe sind positive Kräfte, keine Notstände. Neue Kräfte und neue Erkenntnisse sowohl in der Theologie als auch – und zwar in viel breiterem Ausmaß, als wir Facharbeiter uns oft zum Bewußtsein bringen – im Leben, auch im religiösen Leben, insbesondere dem der Jugend. Diese Kreise wehren sich gegen die Auffassung und Gestaltung des Lebens rein von der Seite des Verstandes aus und gegen seine damit verbundene Knechtung an die Technik. Und zwar – und das ist das Entscheidende – durchaus nicht nur aus romantischem Bedürfnis nach Stimmung heraus, sondern aus einem neuen, unmittelbareren, ehrfürchtigeren Verhältnis zur sie umgebenden Wirklichkeit heraus. Für deren Tiefe und Reichtum haben sie schärfere Augen und feinere Ohren und empfindlicheres Wahrnehmen als viele der Älteren aus der jetzigen Generation. Um beispielsweise nur Eines herauszuheben: Daß die Wirklichkeit nichts Starres ist, sondern überall durchschwungen von vielgestaltiger, in eigentümlichen Rhythmen verlaufender Bewegung – das ist diesen Menschen nicht nur trockene Erkenntnis, sondern ins unmittelbare Lebensgefühl übergegangen. Daß sie damit nicht träumen und schwärmen, dafür mag die Rede ein Zeugnis sein, die der neue Berliner Rektor bei seiner Amtsübernahme über Rhythmus und Logos gehalten hat[1]). Darum, weil diese Jugend mehr wahrnimmt, als man bisher wahrgenommen hat, und Dinge wahrnimmt, die sich im Lied besser sagen lassen als im Wort, darum will diese Jugend singen und wehrt sich auf gottesdienstlichem Gebiet gegen die Predigt, mindestens in ihrer beherrschenden Stellung, als gegen ein Stück unsres Gottesdienstes, das in seiner stark verstandesmäßig eingestellten Haltung jener Wirklichkeit des Lebens nicht gerecht werde. Darum mutet sie uns zu, in ihrem neuen Singen ein neues Mittel auch zur Verkündigung des Wortes Gottes zu sehen. Keineswegs „das" Mittel, aber eines, das der Predigt zur Seite treten und wenn auch nicht Gleichberechtigung, so doch mindestens Berücksichtigung verlangen dürfe, vielleicht auch in Situationen noch wirksam sei, wo man dies von der Predigt nicht mehr sagen könne.

[1]) Bezüglich des einzelnen über diese Bewegung sei mit großem Dank auf den Bericht verwiesen, den R. Gölz in Monatschr. f. Gottesd. und kirchl. Kunst 1927, Heft 10/11, S. 268ff. und Heft 9, S. 221ff. gegeben hat.

Was die neuen Erkenntnisse sind, die in der theologischen Arbeit in den letzten Jahren ans Licht getreten sind, und die mitwirken als Triebkräfte in dem gegenwärtigen Ringen um neue Formen für die christliche Verkündigung, so bedarf dies hier noch weniger einer breiteren Ausführung. Es füllt ja in These und Antithese alle Fachzeitschriften. Namentlich die Untersuchungen über das Wort und — ich denke an R. Otto — die über das Erleben des numen praesens. Soviel über die Wurzeln des Ringens, das für uns hier in Rede steht. Erst von hier aus sind die bisher vorgeschlagenen neuen Wege in ihrem ganzen Ernst, d. h. aber für uns jetzt, in ihrer Konkurrenzfähigkeit mit der Predigt ganz verständlich zu machen.

Somit ergibt sich als neue Frage, die von uns zu beantworten ist: Wie läßt sich im Verhältnis zu den bisher aufgetretenen neuen Verkündigungsformen für das Wort Gottes die Bedeutung der Predigt umschreiben? Es handelt sich natürlich nur um solche Formen, die den Anspruch erheben, Verkündigung des Wortes Gottes zu sein. Damit kommen in Wegfall alle Vorschläge, die Predigt zu ersetzen durch andre Vorträge mit weltlichem Inhalt [1]). Denn der Pfarrer hat auf der Kanzel entweder das Wort Gottes zu sagen, oder er hat — gegenwärtig jedenfalls — nichts mehr zu sagen. Die Vermittlung von Bildung und weltlichem Wissen ist in andere Hände übergegangen. Gegen den Vortrag, den der Fachmann je auf seinem Gebiet gibt — auch den populären Vortrag — kann die Predigt die Konkurrenz nicht mehr halten. Gewöhnlich wird es doch jetzt so sein, daß der Naturwissenschaftler oder Mathematiker an der höheren Schule in einem Städtchen, ja vielleicht auch der Lehrer auf dem Lande, von Naturwissenschaft mehr versteht, als der Pfarrer, und der sich also — ich will nur einmal sagen — in Gefahr begibt, wenn er Naturwissenschaft auf die Kanzel bringt. Um in diesen Dingen als Theologe heute mit gutem Gewissen mitreden zu dürfen, dazu gehört die Arbeit eines Lebens [2]). Und ebenso wird normalerweise der kaufmännische Direktor einer Fabrik oder ein Arbeitersekretär von wirtschaftlichen Dingen mehr verstehen als der Prediger, der, wenn er hier nicht große Vorsicht übt, unter Umständen nicht Gottes Wort verkündigt, auch nicht ihm Bahn macht, sondern seine Unwissenheit offenbart. Gottes Wort sagen — daran hängt die Bedeutung der Predigt, wenn je, so in der Gegenwart. Nun wollen ja

[1]) Sie tauchen in den Fragebogen, die Piechowski sich hat ausfüllen lassen, immer wieder auf. Vgl. Anm. 3.

[2]) Vgl. Titius, Natur und Gott.

jene neuen Formen gerade neue Formen der Wortverkündigung sein. So wäre zu fragen, ob neben diesen neuen Formen für die Predigt eine eigentümliche, nur durch sie lösbare Aufgabe der Wortverkündigung bleibe. Ich nehme in Gruppen zusammen und unterscheide: die Verkündigung als Liebestat, die Verkündigung im symbolischen gottesdienstlichen Handeln und die Verkündigung im Lesen des fixierten Schriftworts oder Singen eines solchen bzw. eines fixierten Liedes.

Gerade das ernsteste Fragezeichen, das wir hinter die Bedeutung der Predigt in der Gegenwart setzen mußten, mag dazu veranlassen, den Ausweg der umfassenden sozialen Arbeit als Tatwort sich zu überlegen. Der Vorschlag taucht ja immer wieder auf. Die Kirche spare ihre Worte und mehre ihre Taten. So z. B. auch — wenn auch mit Vorbehalt — bei Helmut Schreiner, und gerade bei ihm als Mann der Inneren Mission nicht verwunderlich. Das Fatale an diesem Weg des Tatworts (abgesehen von einem grundsätzlichen Bedenken, das später noch zur Sprache kommen wird) ist nur, daß er, wie ja keinem von uns verborgen geblieben sein kann, von der klassenbewußten Arbeiterschaft eben auch nicht verstanden wird, als „Wort der Kirche an sie" grundsätzlich abgelehnt wird, so bereit der einzelne Arbeiter auch sein mag, die Aufopferung z. B. einer Diakonisse anzuerkennen. Und so bedauerlich es für uns auch sein mag, daß der im Wirtschaftskampfe drin stehende Arbeiter diese Liebesarbeit als Wort der Kirche an ihn grundsätzlich ablehnt, es ist eben so — und begründet ist es auch. Denn diese Arbeit der Inneren Mission bedeutet für ihn nur ein Aufheben, Wegtragen und Versorgen der im Wirtschaftskampfe Verwundeten und Fallenden, und damit in des Arbeiters Augen eine Tätigkeit, die die dämonische Schärfe dieses Kampfes verhüllt — und diese darf doch nicht verhüllt werden — Rote-Kreuz-Arbeit im Kampfe, aber nicht Aufhebung dieses Kampfes, oder — was seiner Meinung nach als Mindestes erwartet werden könnte — ein aktives Eintreten in diesen Kampf auf Seiten des Arbeiters.

Von hier aus hat sich ein zweiter Weg nahe gelegt, auf dem durch die Tat das Wort vom Christus vielleicht zur Arbeiterschaft gesprochen werden könnte: der Weg von Stockholm. Umfassende internationale Arbeit an der Herstellung des sozialen Friedens. Soweit diese Arbeit Studium der wirtschaftlichen Vorgänge und Weckung des sozialen Gewissens in der Christenheit ist, ist sie erst Vorarbeit. Für die eigentliche Arbeit sind grundsätzlich zwei Wege möglich. Entweder der Weg über die Herzen, oder der über die Institutionen. Entweder muß ver-

sucht werden, das Herz des einzelnen Lohnarbeiters, des einzelnen Fabrikanten zu gewinnen, dem Gesetz Christi gehorsam zu machen, und dabei fragt es sich sofort, ob das durch etwas anderes geschehen kann, als durch die Predigt von dem gekreuzigten Christus. — Oder aber muß angestrebt werden, den ganzen Einfluß des Weltprotestantismus einzusetzen zur Gestaltung der sozialen Gesetzgebung in allen Ländern, und dann fragt sich, was stärker ist im Zeitalter der freien Wirtschaft: die Wirtschaft oder der Staat. D. h. aber, die Aktion der Kirchen legte dann wohl Zeugnis ab von dem in ihr lebenden und über ihr waltenden Liebeswillen, aber zugleich auch von der tatsächlichen Ohnmacht dieses Liebeswillens in der gegenwärtigen Welt. Schon aus diesen Erwägungen — etwas Grundsätzliches wird sofort noch zu sagen sein — kann ich nicht ohne weiteres den freundlichen Glauben teilen, daß dieses Tatwort der Kirche von den proletarischen Massen als das Wort vom Christus wird verstanden werden, als das die Predigt der Kirche bisher nicht verstanden und angenommen worden ist. Kein Wort selbstverständlich möchte ich dagegen sagen, daß diese soziale Arbeit von der Christenheit einfach als ihre schon lange schuldige Pflicht getan werden muß.

Sehen wir uns die zweite Gruppe an: Verkündigung des Wortes Gottes im symbolischen gottesdienstlichen Handeln, so liegen hier ja große Unterschiede vor: vom zufälligen fast äußerlichen Probieren bis zur Durchdringung und Gestaltung des ganzen Gottesdienstes nicht bloß einschließlich des Gebäudes, sondern des ganzen Lebens vom innersten Zentralpunkt aus, dem des Glaubens an den Christus. Ich finde diese durchgängige Gestaltung des ganzen Lebens vom Zentrum des Glaubens aus am feinsten und tiefsten ausgeprägt in dem, was P. Althaus über den Gottesdienst sagt. Wenn ich herausstelle, was meiner Meinung nach bei Althaus nicht deutlich genug zu seinem Rechte kommt, so gilt dies in verstärktem Maße für andere Vertreter dieser Gruppe. Obwohl es bei Althaus nie zu einer Vereinerleiung von Symbol und Wort kommt, wäre es doch besser gewesen, die Trennung wäre ganz durchgeführt worden. Denn Wort ist etwas anderes als Symbol[1]). Symbol will transparent werden, hat sein Wesen in beidem, im Geheimnisvollen und im Aufleuchten; Wort will klar sein, rücksichtslos klar. Das Symbol erträgt nicht nur den Reichtum der Beziehungsmöglichkeiten, sondern lebt von ihm. Das Wort hat das Bestreben, möglichst eindeutig zu sein. Eine Glaubensausprägung, die mich an Gott erinnert, mag ich immerhin „Wort" heißen — besser ist's, ich tue

[1]) Vgl. Althaus, P., Das Wesen des ev. Gottesdienstes, Gütersloh 1926.

es nicht, und beuge der Verwechslung vor — aber es ist keineswegs das Wort, durch das der ewige Gott mit mir seine Gemeinschaft herstellt. Wenn es zu diesem Unglaublichen kommen soll, so liegt — so, wie die Verhältnisse zwischen Gott und mir nun einmal gestaltet sind — alles daran, daß dies Wort, durch das mich Gott in seine Gemeinschaft hereinnimmt, von unmißdeutbarer Klarheit ist. Daß ich nicht fragen muß: Deute ich richtig, sondern nur die eine große Frage noch in mir habe (die freilich bloß Gott selbst, indem er mir durch seinen heiligen Geist den Glauben in mein Herz schenkt, beseitigen kann) die Frage: ist es denn wahr, kann es denn wahr sein? Träume ich das nicht, deute ich das nicht, sondern ist das Gottes wahres, unmißverständliches Wort, daß er mich, den Sünder, zu seinem Kinde haben will? Darum stehen im Neuen Testament λόγος und ἀλήθεια als Korrelatbegriffe nebeneinander. Symbol und ἀλήθεια fordern sich nicht mit der selben unverbrüchlichen Notwendigkeit. Zwar auch das Symbol muß wahr sein. Aber es bekommt seine Wahrheit von mir. Ich selbst kann etwas zum Symbol machen. Das Wort bekommt seine Wahrheit nicht von mir. Es hat seine Wahrheit von einem andern und tritt an mich heran mit dem Anspruch, diese Wahrheit anzuerkennen oder abzulehnen. Dieses ausschließliche und von mir in dieser Ausschließlichkeit unabhängige Entweder-Oder eignet dem Symbol nicht. Dieser für mich als grundsätzlich erkennbare Unterschied scheint bei Althaus nicht ganz unversehrt zu sein. Der Unterschied zwischen dem Symbol, das ich deute, und dem Wort, das mich — mit einem von mir unabhängigen Sinn — beruft, ist in seiner Grundsätzlichkeit nicht genügend betont.

Und nun ist auch der Punkt gekommen, an dem über die Verkündigung durch das Tatwort der Liebe das Grundsätzliche gesagt werden kann. Auch diese Verkündigung des Wortes Gottes ist ja — wenn auch viel deutlicher als im künstlerischen Handeln — im letzten Grunde symbolisch, und kann daher das Wort nicht sein, das das ewige Heil auch nur eines einzigen Menschen tragen kann. Nicht einmal das stumme Liebeshandeln des Christus vermöchte das. Darum haben wir nicht nur einen handelnden und leidenden Christus, sondern dazu einen redenden, der zu seinem Handeln sein Wort gibt[1]). Um dieses seines symbolischen Charakters willen, d. h. weil es — soll unsere, der Sünder Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott darauf sich gründen können — der authentischen Deutung — also von ihm, nicht von uns aus —

[1]) Vgl. hiezu bes. Hirsch, Em., Jesus Christus, der Herr, Göttingen 1926.

bedarf, deswegen kann niemals das Tathandeln der Liebe oder das künstlerische Symbolhandeln an die Stelle der Predigt treten, oder grundsätzlich ihr gleich gestellt werden. Es ist abgeleitetes Wort, wird erst zum Wort, nachdem wir durch das grundlegende Wort[1]) berufen sind, wie Althaus selbst ja dann doch wieder einräumt.

Es bleibt noch übrig, die grundsätzliche Bedeutung der Predigt gegenüber dem gesprochenen oder gesungenen Schriftwort oder fixierten Liede unter Berücksichtigung der vor allem durch die Singebewegung neu geschaffenen Lage in Kürze herauszustellen. Kann solches Wort zum Träger des mir persönlich die Gemeinschaft mit Gott schenkenden Wortes werden, sodaß er in diesem Worte – indem er durch seinen heiligen Geist in meinem Herzen mich überwindet, mir den Glauben schenkt – als der Lebendig-Gegenwärtige an mir handelt? Die Antwort wird lauten müssen: zweifellos. Und diese Form der christlichen Verkündigung rückt von allen in der Gegenwart vorgeschlagenen grundsätzlich der Bedeutung der Predigt am nächsten. Dennoch läßt sich die eigentümliche Bedeutung der Predigt daneben unschwer hell machen. Nur streifend hebe ich noch einmal hervor: Das mich in die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott rufende Wort ist ein unerhörtes Wort und ist ein deutliches Wort. Daraus gehen unmittelbar zwei Folgerungen hervor für die Verkündigung dieses Worts: Sie muß so sein, daß ich – und meine Brüder im Gottesdienst mit mir – daß wir gleichsam vor dem unerhörten Wort stehen bleiben, um es herumgehen können, sozusagen, wie um ein riesiges Bauwerk, und es so in seiner Unerhörtheit in uns aufnehmen können. Ebenso muß die Verkündigung dieses Wortes für jedermann so deutlich als möglich sein. Beide Folgerungen lassen sich nur in der Predigt vereinigen. Für die Schriftlesung und das gesungene Bibelwort trifft immer nur je eines von beiden zu. Die Schriftlesung ist deutlich für alle Gemeindeglieder (Ps. 23, Lk. 15). Aber sie geht zu rasch vorüber. Das gemeinsame Stillestehen vor dem in solchem Worte mit uns handelnden Gotte ist nicht möglich. Dies ermöglicht umgekehrt das gesungene Wort. Denken wir etwa an H. Schütz (z. B. an sein „Also hat Gott die Welt geliebt"). Da ist es doch, als ob der Meister uns bei der Hand nähme, und dann mit uns immer wieder stille stände, hindeutete, unterstriche: Siehe, wie unerhört! welches Meer von Güte! Aber das gesungene Wort ist nicht jedermann deutlich. Den Unmusikalischen eben nicht. Und doch ist es für den evangelischen

[1]) Zum Ausdruck vgl. Schmitz, O., Die Bedeutung des Wortes bei Paulus, Gütersloh 1927.

Gottesdienst wesentlich, daß über ihm die Barmherzigkeit Gottes helle leuchte, d. h., daß keiner, der daran teilnimmt, grundsätzlich sich ausgeschlossen fühle, daß alles – nicht aus Ebionitismus, sondern um des Reichtums der göttlichen Güte willen – gehe nach der Regel: Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr. Es muß aber noch ein weiterer, noch tiefer gehender Gesichtspunkt hervorgehoben werden zur Begründung der Bedeutung der Predigt. Die Gemeinde, der das Wort verkündigt wird, ist ja nicht eine grundsätzlich gottlose Gemeinde, sondern eine solche, an der Gott täglich in Gericht und Gnade handelt. Wenn nun dem Prediger geschenkt ist, daß er durch den heiligen Geist den im Schriftwort mit der Gemeinde handelnden Gott vernimmt, dann gehen ihm auch die Augen auf in der Weise, daß er κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως etwas erkennt vom Handeln Gottes mit seiner Gemeinde in Geschichte und Leben. Und wenn er nun die Gemeinde durch seine Predigt vor beides hinführen kann: vor das Schriftwort und vor ihre eigene Geschichte, so erkennt die Gemeinde im Glauben durch die Verkündigung der Predigt den im Schriftwort mit ihr handelnden Gott als den nicht nur in ipso actu, sondern auch in ihrem Leben mit ihr handelnden, d. h., sie erkennt ihn in besonderer Weise als den unter ihr lebendig gegenwärtigen, der sie nicht nur anruft und beruft, sondern auch regiert.

Damit ist die Stellung der Predigt als öffentlicher Verkündigung des Wortes Gottes unter den Formen, die gegenwärtig hiefür außerdem noch vorgeschlagen werden, umschrieben und in ihrer Besonderheit nicht nur, sondern auch in ihrer einzigartigen Höhe deutlich gemacht.

Und doch steht die schwierigste Probe für die Bedeutung der Predigt noch aus. Denn die Frage, die wir als die eigentliche Krisis für die Gegenwartsbedeutung der Predigt bezeichneten, hat noch keine Antwort. Die Frage: Läßt sich diese umschriebene Bedeutung der Predigt auch festhalten gegenüber ihrer Ablehnung seitens der proletarischen Massen? Deutlich wurde bisher nur: Keine andre Verkündigung kann an Stelle der versagenden Predigt hier eintreten. Aber damit ist das Festhalten an der Predigt noch nicht gerechtfertigt als der gewiesene Weg zur Verkündigung des Wortes Gottes auch auf diesen Feldern. Gibt es hiefür überhaupt noch eine Rechtfertigung? Die Antwort, die gegeben werden kann, ist eine Glaubensantwort. Läßt Gott in seiner unergründlichen Barmherzigkeit uns arme Prediger sein Wort – Sein Wort – im Glauben vernehmen, sodaß wir – wieder im Glauben, er werde bei unsren Worten sein – es auch sagen können:

dann gilt Hbr 4 12 und das alttestamentliche Wort vom Hammer (Jer 23 29) auch für diese Situation. Nicht als massive Garantie, aber als das ganze Vertrauen, mit dem wir Gott stets zu ehren haben, auch gegen die unheimliche Mauer, in der die großstädtischen Massen jetzt der Verkündigung des göttlichen Wortes gegenüber stehen. Aber Verkündigung muß es sein im Glaubensgehorsam. Und dazu gehört nicht nur, daß man sein eigenes Herz hineinbeugt in den Gehorsam gegen dies Wort, sondern daß man auch auf die Wege achtet, die die ersten Verkündiger uns Nachfahren vorangegangen sind. Und da sollte es, wenn wir Pläne zu machen uns anschicken für Volksmission, doch bedeutsam sein, daß der Mann, der die Oikumene als sein Arbeitsfeld ansah, nicht vierzehn Tage evangelisierte und dann noch etliche Nacharbeit trieb, sondern daß dieser, obwohl es über ihm hing: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος und er deswegen die Länder durcheilte und die Nächte noch sich zum Arbeitstag machte — dieser Mann, den die Zeit so drängte, blieb Jahre an den großen Menschenzentren und richtete Gemeinden ein. Das wird an den in Rede stehenden Plätzen auch unser Weg sein. Als Gemeinde-Pfarrer — und zwar Pfarrer kleiner Gemeinden — in der Großstadt das Wort sagen, Jahre lang unter diesen Menschen leben, ihr Wohnen mit ihnen teilen, ihre Not mit ihnen tragen, auf dem Todesweg bei ihnen stehen, solang ein Mensch da den andern begleiten kann — dann wird es nicht Vermessenheit und nicht bequeme Verlegenheitsauskunft sein, wenn wir auch hier die Predigtarbeit weiterführen und neu aufnehmen in der gewissen Zuversicht, nicht ins Leere zu laufen[1]).

6. Missionswissenschaftliche Abteilung.

Die Abteilung tagte unter dem Vorsitz von D. Julius Richter (Berlin) bzw. D. Frick (Gießen). Eine Diskussion fand infolge Zeitmangels nicht oder nicht in genügendem Maße statt.

Zunächst behandelten „Die Verflochtenheit der Missionswissenschaft mit den theologischen Hauptdisziplinen die Herren D. Frick, D. Schmitz und D. Cordier.

[1]) In eine eigentliche Diskussion wurde nicht mehr eingetreten, da sich der Vortrag Bultmann in der Neutest. Sektion unmittelbar anschloß, und die meisten der Anwesenden diesen nicht versäumen wollten.

Missions- und Religionswissenschaft als Theologische Disziplinen.

Von D. Dr. Frick (Gießen).

Thesen.

1. Missions- und Religionswissenschaft bedürfen gegenseitiger Befruchtung. (Vgl. Theologische Blätter 1922, Sp. 97–103.)

2. Ebenso ist die Dogmatik mit jeder der beiden Disziplinen durch wechselseitige Beziehungen verknüpft. Dogmatik und Religionswissenschaft bedürfen ebenso wie Dogmatik und Missionswissenschaft der gegenseitigen Bereicherung und Korrektur.

3. Über die bisherigen Gesichtspunkte führt hinaus eine theologiegeschichtliche Erinnerung. Die alten Disziplinen der Apologetik und Polemik sind zwar durch moderne Arbeitszweige wie Dogmengeschichte, Konfessionskunde und Allgemeine Religionswissenschaft abgelöst worden. Aber ihre Problemstellung ist auf diesem Wege nur teilweise befriedigt. Es bleibt ein Restbestand durch die historisierten Arbeitszweige unbefriedigt, nämlich die intellektuelle Rechtfertigung der eigenen Überzeugung im Vergleich mit anderen und Abgrenzung von ihnen.

4. Eine zeitgemäße Form der Erneuerung von Apologetik und Polemik bietet nun der dogmatische Gesichtspunkt, Missions- und Religionswissenschaft aus dem Zentrum evangelischer Glaubenslehre heraus als notwendig zu entwickeln. Der Missionsgedanke und die religionsgeschichtliche Frontlage geben der evangelischen Dogmatik der Gegenwart das gebotene zeitgeschichtliche Format.

A. Der Kairos der Kirche nötigt sie – ähnlich wie in der alten Kirche – zur Auseinandersetzung zwischen Evangelium einerseits, den Religionen (Heiden), der verdinglichten Offenbarung (Christentum – Judentum), der Weltweisheit (materialistische Zivilisation) andrerseits.

Wie im 2. Jhdt. Theologie aus Apologetik erwuchs und gleichzeitig das Imperium missionarisch erobert wurde, so ist es zur Stunde nötig, das Evangelium als Botschaft, d. h. aber als fortgesetzte missio zu fassen. Wie der Vater den Sohn, so sendet dieser den Geist, der Geist die Boten, und es gibt kein Christentum, das nicht in diesem Sinne missio wäre.

B. Nicht anders erfordert die Logik der theologischen Arbeit den missionarischen und religionsgeschichtlichen Aspekt. Diastasen zwischen evangelischem Glauben und jedem anderen möglichen Menschenverhalten

sind theologisch ungenügend, solange sie den Anspruch des Evangeliums nicht methodisch entfalten. Anspruch bedeutet immer ein Ansprechen in Formen der Hörbarkeit, also „Übersetzung" des ewigen Wortes Gottes in die Faßlichkeit der Angeredeten. Übersetzen in diesem Sinne heißt zur Stunde: typologisch erörtern, den Platz ausmachen, wo im chaotischen geistigen Haushalt der Gegenwart das Evangelium in seiner Einzigartigkeit anzusetzen ist. Mit anderen Worten: religionswissenschaftliche Orientierung.

5. a) Quantitativ bedeutet das Einschränkung des Stoffes auf bestimmte Fragen: missionswissenschaftlich vor allem Motiv und Aufgabe der Sendung; religionswissenschaftlich vor allem vergleichendes Studium des Komplexes, der in den Schlagworten Absolutheit des Christentums und Wesen der Religion liegt.

b) Qualitativ bedeutet das Anwendung einer theologischen Methode, die es wagt, sowohl auf Mission wie auf Religion die Gerichts- und Gnadenpredigt des Evangeliums anzuwenden, also gleichzeitig zu erweisen, daß missio menschlich unmöglich, aber göttlich geboten ist; daß religio (auch „der Christen verfluchte Religion", Zinzendorf) Menschenwerk, Ausdruck unserer Gottesferne und doch zugleich mögliches Gefäß für Gottes Heilswirken ist. Daß missio und religio nur unterm Kreuz gerechtfertigt werden, ist der spezifisch systematische Gesichtspunkt, den der evangelische Theologe seinerseits gegenüber aller bloß rationalen Missions- und Religionswissenschaft geltend zu machen hat.

Vortrag.

Der ausführliche Vortrag, in dem die vorgelegten Thesen entwickelt wurden, kann hier auf knappem Raum nicht wiedergegeben werden. Ich beschränke mich darauf, einige Gesichtspunkte hervorzuheben.

Mir geht es nicht darum, den an sich schon ungeheuren Stoff des traditionellen Theologiebetriebes um weitere Stoffmassen zu vermehren. Vielleicht wäre heuzutage angebracht, eher noch eine Reduktion des Stoffes auf Wesentliches ins Auge zu fassen. Nicht also auf ein quantitatives Plus, sondern auf ein qualitatives Aliter möchte ich hinauskommen. Deshalb frage ich auch nicht danach, wie in der Ökonomie unsrer Disziplinen die missions- und religionswissenschaftliche Arbeit aufgeteilt werden soll. Meine Absicht ist vielmehr die, zu zeigen, daß Theologie in ihrem systematischen Kern unter beiden Gesichtspunkten sich wandeln muß, weil in dieser Richtung das Gebot der Stunde an evangelische Theologen ergeht. In einem bestimmten Sinn, der heraus-

gearbeitet werden soll, sind der Missionsgedanke und die religionsgeschichtliche Front charakteristisch für eine dem 20. Jahrhundert angemessene Theologie. Unsere Betrachtung ist also im wesentlichen eine systematische Überlegung, die zum Teil hineingreift in Theologiegeschichte.

Zu These 1.

Daß Missions- und Religionswissenschaft wechselseitig einander bedürfen, habe ich in dem zitierten Aufsatz (Theologische Blätter 1922) dargelegt. Ich beschränke mich auf diesen Hinweis. Wenn ich auch einzelne Gedanken heute etwas anders fassen würde, möchte ich mich im Ganzen dazu bekennen, daß „allgemeine Religionswissenschaft und Missionskunde in ihrer organischen Verbundenheit" zur Substanz zeitgemäßer Theologie gehören.

Zu These 2.

Ebenso ist aber auch evangelische Dogmatik mit Missions- und mit Religionswissenschaft organisch zu verbinden. Für Dogmatik und Missionswissenschaft mache ich folgendes geltend: a) Wie sehr Missionswissenschaft von theologischer Systematik abhängt, wird an der Missionstheologie eines Gustav Warneck und eines Martin Kähler klar. Die „Missionslehre" des ersteren beruht auf bestimmten systematischen Grundlagen, der Missionsbegriff des zweitgenannten Theologen ebenso deutlich auf einer bestimmten Kirchenidee. Gegenwärtig muß es die Missionswissenschaft schmerzlich vermissen, daß Systematik ihr nicht diejenige Hilfe leistet, deren sie dringend bedarf. Ich erinnere nur an die folgenschweren Kämpfe um Mission und Propaganda, um das Wesen der Kirche, um Sozialethik im Protestantismus.

b) Umgekehrt gilt das gleiche: wenn auch tatsächlich die meisten theologischen Systeme der Gegenwart kaum berührt sind von der Missionsidee, so sollte es grundsätzlich ganz anders sein. Lücken und Schwächen unserer gegenwärtigen Systembildung hängen zum Teil direkt mit dem Mangel an missionswissenschaftlicher Einstellung zusammen. Denn es ist auf die Dauer unmöglich, daß dem Phänomen eines Christentums, das seinem Wesen nach missionarisch sein muß, eine Theologie entsprechen soll, die jenen Wesenszug verkennt. Die Wirklichkeit ragt deshalb nicht bloß über unsere theologischen Systeme hinaus – was normal ist –, sondern diese Systeme selbst sind in Gefahr, in ihrem Aufbau schief, ja falsch zu werden.

Ein paralleler Gedankengang muß im Blick auf Religionswissenschaft angestellt werden.

a) Religionswissenschaft bedarf der Theologie. Schon

methodisch ist es ein fühlbarer Mangel vieler religionswissenschaftlicher Studien, daß sie mit der durch viele Generationen herausgearbeiteten theologischen Betrachtungsweise nicht genügend vertraut sind. Über Gebet, Opfer, Mystik u. a. Haupterscheinungen der Religion wäre nicht so viel Verkehrtes behauptet worden, wenn die betreffenden Studien auf einer besseren theologischen Schulung beruht hätten. Inhaltlich muß erst recht gefordert werden, daß Religionswissenschaft sich an Theologie klärt, ganz besonders, wenn jene das Christentum mit in ihre Betrachtung zieht.

b) Genau so sollte der Theologe der Gegenwart sich bilden an Religionswissenschaft. Den üblichen Bedenken, die dieser These entgegengehalten werden, muß ich an anderer Stelle entgegentreten. (Vergleiche in diesem Werk den Vortrag „Die Methode der Allgemeinen Religionsgeschichte in akademischen Vorlesungen".) Gegenüber der Tatsache, daß die Welt der Religionen heute in einem ganz anderen Maße als früher in unseren Gesichtskreis getreten ist, ja, daß die Geisteslage der Gegenwart gar nicht mehr zu denken ist ohne die religionsgeschichtliche Front (vgl. These 4 A), kann eine Theologie, die das Wort Gottes in seiner Lebendigkeit darlegen will, sich nicht einfach taub stellen. Hier muß genau wie im Falle der Missionswissenschaft festgestellt werden, daß wir in unserer Arbeit als Theologen weithin zurückbleiben hinter den Erfordernissen der Stunde.

Selbstverständlich ist es nun nicht damit getan, daß wir künstlich den Missionsgedanken oder die religionsgeschichtliche Front an unsere Theologie herantragen. Durch derartige gewollte Zeitgemäßheit würde Dogmatik nicht besser, sondern schlechter. Es kann sich nur darum handeln, aus dem Wesen evangelischer Theologie heraus den Anschluß an die betreffenden Probleme zu finden. Dazu verhilft eine theologiegeschichtliche Erinnerung.

Zu These 3.

Die alten Disziplinen der Apologetik und Polemik sind so stark umgewandelt und in andere Disziplinen aufgeteilt worden, daß man sie als historisch erledigt ansehen muß. Aber bei derartigen Vorgängen geschieht es nicht selten, daß mit der alten Fragestellung und Methode auch gewisse Gesichtspunkte verschwinden, die künftighin in steigendem Maße vermißt werden. (So ist z. B. die moderne Umwandlung der „biblischen Theologie" in die Religionsgeschichte des Alten und des Neuen Testaments erkauft mit dem Verlust gewisser Vorzüge, die trotz aller Überlebtheit die ältere Methode vorausgehabt hat.)

Der an sich unvermeidliche Ausfall von Apologetik und Polemik bedeutet doch auch einen Verlust wichtiger Gesichtspunkte für die Theologie. Solange diese beiden Disziplinen noch gepflegt werden konnten, verfügte der Theologe vor allem über *eine* lebenswichtige Funktion der theologischen Arbeit: die Rechtfertigung der eigenen Überzeugung im Vergleich mit anderen und im Gegensatz zu ihnen. Wenn auch die Theologen des 17. Jahrhunderts in ihrem polemischen Eifer so weit gingen, daß sie die Ketzer der Alten Kirche zum Gegenstand von Predigten machten, und wenn auch die Apologetik des 18. Jahrhunderts in konstruktiven Versuchen über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung stecken blieb, so brachte selbst ein verkehrtes Verfahren es mit sich, daß der evangelische Theologe gegenüber fremden Religionen und außerchristlichen Weltanschauungen, gegenüber Irrglaube und Unglaube den eigenen Standpunkt in der wissenschaftlichen Form seiner Generation zu rechtfertigen vermochte.

Im 19. Jahrhundert sind moderne Arbeitszweige aus Apologetik und Polemik hervorgewachsen oder an ihre Stelle getreten: Dogmengeschichte, Konfessionskunde, schließlich Allgemeine Religionswissenschaft. Der beherrschende Gesichtspunkt ist dabei durchaus der Wille zur „Objektivität", also auch zum Ausschluß jeglicher „Bewertung". Infolgedessen sind schon die bloßen Worte Apologetik und Polemik anrüchig geworden.

Gewiß kann diese Entwicklung nicht künstlich revidiert werden. Wo solches versucht wird, hält es einer gewissenhaften Nachprüfung nicht Stand, wie ein gut Teil von sogenannter modernen Apologetik zeigt. Wohl aber sind wir dafür verantwortlich, daß die in Parallelismus und Kontrast heraustretende *Eigenart unseres Glaubens* im Vergleich mit konkurrierenden Mächten auch heute *theologisch klargestellt* wird. *Diese* Seite an den verlorengegangenen Disziplinen bedarf einer zeitgemäßen Erneuerung.

Zu These 4.

An dieser Stelle setzt unsere Antwort ein. *Der Missionsgedanke und die religionswissenschaftliche Betrachtung scheinen geeignet zu sein, den erwünschten Dienst zu leisten.*

A. Aus der gegebenen Lage, in der wir uns befinden, an die sich das Evangelium richtet, aus der heraus die Kämpfe um Gottes Wort für diese Stunde erwachsen, mit einem Wort: aus dem *Kairos der Kirche* erwächst uns die Pflicht, missions- und religionswissenschaftlich Theologie zu treiben. Unser Zeitalter steht religionsgeschicht-

lich im Zeichen von Relativismus und infolge davon auch Synkretismus. Die Missionsfront liegt nicht mehr „draußen", wir „daheim" sind in denselben Kampf verwickelt. Es findet über den Planeten hin ein Weltgespräch der Religionen statt. Ähnlich wie in der ältesten Kirche sind es hauptsächlich drei Konkurrenzmächte, die dem Evangelium im Wege stehen: Weltweisheit, fremde Religionen und — die eigene Religion. Für Paulus hießen sie: griechische Weisheit, heidnische Kulte und Judentum. Heute treten dieselben in anderer Gestalt auf:

1. als „säkularisierte Zivilisation" — so lautet das sechste Thema der geplanten Jerusalem-Konferenz 1928, deren Verhandlungen mit dem Studium der außerchristlichen Systeme beginnen. In fünf Themen werden die lebenden Religionen abgehandelt, aber die Weltlage fordert, daß man ihnen als sechste religiöse Großmacht der Gegenwart die religionslose Kultur der Neuzeit zur Seite stellt. —

2. als Welt der Religionen,

3. als unsere eigene christliche Religion, eine geschichtlich gewordene Größe, die uns verführen möchte, irgend eine der vielen Arten von „Christentum" zu verwechseln mit dem lebendigen Wort Gottes. Demgegenüber gilt es, das Evangelium genau so abzuheben, wie Paulus seine Botschaft dem überlieferten Judentum (nicht anpaßte, sondern) entgegensetzte. Vom Evangelium her sind nicht nur die anderen Religionen etwas, was überwunden werden muß, sondern auch nach einem Wort Zinzendorfs „der Christen verfluchte Religion", sofern hier zeiträumliche Verdinglichung der Offenbarung sich an die Stelle setzt, die nur dem lebendigen, täglich neuen Gotteswort zukommt.

In diese Lage hinein dringt die Botschaft mit ihrem Anspruch. Parallel mit der praktischen missionarischen Ausbreitung verlief im 2. Jahrhundert ganz konsequent die theologische Arbeit der Apologeten. Der missionarische Charakter ist dem Wort Gottes angeboren, sonst wäre es nicht „Botschaft". Und theologisch bedeutet das die Aufgabe, den im Evangelium liegenden Anspruch auch in der Form intellektueller Auseinandersetzung an die im Wege stehenden Mächte heranzutragen. Das kann gar nicht anders geschehen als durch religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit konkurrierenden religiösen Erscheinungen. Eine dem Gebot der Stunde gehorsame Theologie hat also sowohl den Missionscharakter der Botschaft, als auch die den Religionen zugewandte Seite der Botschaft Gottes an die Welt methodisch herauszuarbeiten.

B. Zu demselben Resultat führt auch die innere Logik der

theologischen Arbeit in der Gegenwart. In § 21 seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" hat Schleiermacher das Programm einer vergleichenden Religionswissenschaft formuliert. Die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts hat jedoch ganz andere theologische Methoden hervorgebracht. Als charakteristisches Beispiel sei Ritschl genannt, der mit seinem rein innerkirchlichen Standpunkt und seiner Kontrastierung der Theologie gegen das Welterkennen typisch für die in der Neuzeit beliebte theologische Diastase geworden ist. Infolge davon ist so etwas wie Apologetik ganz unmöglich. Zwischen Größen, die nichts miteinander zu tun haben, kann auch keine Auseinandersetzung stattfinden. Es muß jedoch jedem derartigen Verfahren entgegengehalten werden, daß zwar der Glaube solche Berührungen nicht braucht, daß indessen Theologie die Pflicht hat, das Christentum oder vielmehr das Wort Gottes in seinen positiven und negativen Beziehungen zu den Geistesmächten der Menschheit herauszustellen. Soll die Botschaft „ansprechen", so muß sie in die Sprechweise der Hörer übersetzt werden. Gerade in dem Falle, daß die strenge Diastase zwischen Christentum und außerchristlicher Welt behauptet werden soll, muß erst recht eine gewissenhafte Rechtfertigung von dem Theologen erarbeitet werden. Das ist nur möglich in der Form typologischer Erörterung. Der missionarischen Übersetzungspraxis entspricht die systematische Arbeit, das Wort Gottes in die Faßlichkeit der jetzigen Stunde hinein zu übersetzen. Einem Geschlecht, dessen Bewußtsein angefüllt, vielleicht auch belastet ist durch das Wissen um die großen Weltmächte der Religionen und Anti-Religionen, muß das Evangelium in seinem Dialekt verkündet werden. Das Wort will von denen, an die es sich richtet, aufgefaßt sein. Es wäre Anmaßung unsrerseits, die Unverständlichkeit unsrer unzulänglichen Worte zu verwechseln mit der notwendigen Spannung zwischen dem Wort Gottes und der Welt. Denn das Wort will verstanden werden, muß also jedem Geschlecht in seiner Hörbarkeit und Faßlichkeit gepredigt werden. Ohne religionstypologische Orientierung vermag heute kein Theologe diesen Dienst zu leisten. Vom Wesen evangelischer Theologie aus ergibt sich demnach die Notwendigkeit, dem Missionsgedanken und der Religionswissenschaft Gehör zu schenken.

Zu These 5.

Nachdem wir den organischen Ort im System der Theologie gezeigt haben, wo das auftauchen muß, was einstmals für ihre Zeit Apologetik und Polemik geleistet haben, bleibt noch zu erörtern, welche

Folgerungen sich daraus für die theologische Arbeit ergeben. Ich darf auf die in These 5 vorgetragenen Sätze verweisen.

Das Wesentliche daran ist, daß aus evangelischer Theologie heraus der Missionsgedanke und die religionswissenschaftliche Einstellung in ihrer organischen Notwendigkeit verstanden werden. Als spezifisch theologische Disziplin darf jede der beiden nur vom Zentrum evangelischer Glaubenslehre aus betrieben werden. So muß aus dem Wesen des Wortes Gottes als Botschaft die Spannung zwischen der missionarischen Pflicht und der Unmöglichkeit, menschlicherweise das Wort Gottes weiterzugeben, immer neu herauswachsen. Gleicherweise muß klar werden, daß vor Gott alles Menschenwerk, besonders unsere Religion dem Gericht verfallen ist, und daß doch wie für jede Irreligion, so auch für jede Religion von Menschen die Heilsmöglichkeit aus Gottes Gnade besteht. Gegenüber den aus sogenanntem „praktischen Christentum" leicht erwachsenden Gefahren der Vielgeschäftigkeit und Oberflächlichkeit in der Mission muß die theologische Besinnung für Motiv und Aufgabe der Missionsarbeit Reinheit und Echtheit zu bewahren suchen. Gegenüber einer bloß geistesgeschichtlichen, kulturimmanenten, vielleicht sogar rationalisierenden Religionswissenschaft hat Theologie zu zeigen, was vor dem Wort Gottes das „Wesen der Religion" ist und wieso die Botschaft der Bibel nicht einfach als ein Einzelfall in die Reihe der religionsgeschichtlichen Phänomene eingegliedert werden kann.

(Weitere Folgerungen aus diesem Gedankengang wolle man auf Seite 223ff. dieses Werkes nachlesen[1]).)

Die Briefe des Paulus als integrierende Bestandteile seiner Missionsarbeit.

Von D. Otto Schmitz (Münster i. W.).

Der Vortragende will die Verflochtenheit von Missionswissenschaft und neutestamentlicher Forschung an einem lehrreichen Einzelfall aufzeigen, indem er über die Briefe des Paulus als integrierende Bestandteile seiner Missionsarbeit handelt. Gemeint ist die von der Forschung noch nicht genügend gewürdigte Tatsache, daß diese Briefe als Briefe – ein jeder in der ihm eigentümlichen Art – missionarische Handlungen sind, die aus der Lebensarbeit des Mannes, der

[1]) Ausführlicher soll der Vortrag in den Theologischen Blättern zum Abdruck gelangen.

sie geschrieben hat, nicht herausgenommen werden können, ohne daß ihr ein wesentliches Stück fehlt.

Der erste Teil des Vortrags versuchte diese Tatsache als solche so scharf als möglich an den einzelnen Briefen herauszustellen. Dabei wurde besonders auf die eigenen Äußerungen des Apostels geachtet, in denen er sein briefliches Handeln zu seiner mündlichen Missionstätigkeit ausdrücklich ins Verhältnis setzt. So kann z. B. ein Brief nicht stärker als lebendiger Bestandteil der eigenen Missionsarbeit gewertet werden, als es im Römerbrief Kap. 15_{15}f durch den Verfasser selbst geschieht. Oder wenn Paulus im 1. Korintherbrief wesentliche Stücke seiner mündlichen Überlieferung den Lesern noch einmal kundtut (11_{23}ff, 15_{1}ff), so rückt der Brief gefühltermaßen in eine Linie mit dem missionarischen Handeln des Gegenwärtigen, so wenig er die Mündlichkeit der Anfangsverkündigung jemals ersetzen könnte. Der Charakter des 2. Korintherbriefes (um vom „Tränenbrief" zu schweigen) als eines integrierenden Bestandteils der paulinischen Missionsarbeit läßt sich nicht besser kennzeichnen als durch 2. Kor. 13_{10}. Ein einziger Einsatz des ganzen Mannes für das ihm anvertraute Evangelium in einer persönlich wie sachlich äußerst zugespitzten Lage! Der in eine ähnliche Vertrauenskrise hineingeschriebene Galaterbrief hat von Anfang bis zu Ende so sehr die unmittelbare Aktualität einer missionarischen Handlung, daß jede Reflexion über das Schreiben fehlt außer der einen, die es erschütternd hineinstellt in die Direktheit des missionarischen Impulses (6_{11}). Aber auch die ganz andersgearteten Thessalonicherbriefe, vor allem der erste, sind geformt und erfüllt von dieser missionarischen Verbundenheit mit den Lesern und setzen z. B. in ihrer Paränese mit Fleiß die mündlichen Weisungen des Apostels fort (vgl. I 4_{1}ff mit I 2_{12} und II 3_{10} mit II 3_{6}). Von den Gefangenschaftsbriefen stellt sich der Philipperbrief als ein wesentliches Stück der missionarischen Betreuung dieses Kreises dar (3_{1}), wie denn auch die gleichmäßige Verbindlichkeit der brieflichen Mahnung und des mündlichen Wortes für die Leser mehr als einmal unterstrichen wird (1_{27} 2_{12}). Der „Epheser"brief, der sich nicht in dieser Weise als ein unentbehrliches Stück der Missionsgeschichte einer bestimmten Stadt einfügt und auf keinem vorangegangenen mündlichen Wort des Apostels aufbaut, bekommt gerade durch diese besondere Lage die ihm eigene missionarische Plerophorie und Perspektive, die ihn – unter Voraussetzung seiner Echtheit – zu einem integrierenden Bestandteil der paulinischen Missionsarbeit macht. Der gleiche missionarische Wille bestimmt den Kolosserbrief, nur daß

diese Gemeinde noch spezieller eingeschlossen wird in das missionarische Ringen des Schreibenden (2₁₋₃), der sich ihr gegenüber während des ganzen Schreibens als in echtem missionarischen Handeln begriffen (2₄ff) weiß. Auch der so „private" Philemonbrief ist von Anfang bis zu Ende in Ausführung des missionarischen Ermahnungsauftrags entstanden, den Kol. 1₂₈ so umfassend formuliert. Es ist keine Zeile darin, in der nicht der Missionar spricht. Endlich sind auch die Pastoralbriefe, falls sie von Paulus stammen, nur zu verstehen als sichernde Maßnahmen des am Abschluß seiner Bahn stehenden „Lehrers der Heiden", der den Ertrag seiner apostolischen Lebenserfahrung, seine missionarische Altersweisheit, zwei bewährten Mitarbeitern als heiliges Erbe übergibt, wobei der 2. Timotheusbrief das persönliche missionarische Vermächtnis darstellt (vgl. den mehrfachen Rückgriff des Schreibenden auf seine apostolische Beauftragung: 1. Tim. 1₁. ₁₁₋₁₂ 2₇; 2. Tim. 1₁. ₁₁; Titus 1₁₋₃).

Der Raum verbietet, darüber hinaus jeden einzelnen Brief in seiner Totalität als missionarische Handlung in den konkreten Verlauf des apostolischen Lebenswerkes hineinzustellen. Aber diese Andeutungen in ihrer notgedrungenen Kürze genügen, um die offenkundige Tatsache ins Licht zu rücken, daß die Briefe des Paulus samt und sonders integrierende Bestandteile seiner Missionsarbeit sind.

Was bedeutet nun diese Tatsache? Das erste ist: sie gibt diesen Briefen ihre paulinische Besonderheit und damit ihre spezifische Brieflichkeit. Von den übrigen neutestamentlichen „Briefen" läßt sich keiner in dieser Weise als wesentliches Glied der Missionsarbeit eines Apostels oder apostolischen Mannes einfügen. So sehr sie als Zeugnisse ermahnender Vollmacht innerlichst mit den Paulusbriefen verwandt sind und insofern als paränetische Handlungen angesprochen werden können, so haben sie doch nicht als missionarische Handlungen an bestimmten Stellen einer auch sonst für uns faßbaren Missionsarbeit großen Stils ihren unveräußerlichen Platz. Auch die beiden kleineren Johannesbriefe sind doch immer nur mehr oder weniger isolierte, um nicht zu sagen herausgerissene Proben urchristlicher Gemeindeleitung.

Mit dieser spezifischen Brieflichkeit der Briefe des Paulus als integrierender Bestandteile seiner Missionsarbeit hängt die eigentümliche Durchdrungenheit des Persönlichen von der Sache zusammen, die sie alle miteinander, wenn auch in sehr verschiedener Abtönung, kennzeichnet. Das ist das zweite, was der von uns herausgestellten Tatsache ihre Bedeutung gibt. Dieses merkwürdige Ineinander

stammt aus dem Sachgehalt, der in diesen Briefen weitergegeben wird, dem Evangelium. Das Evangelium kann seinem Wesen nach niemals in einer ganz unpersönlichen Weise weitergegeben werden. Dementsprechend sind denn auch die übrigen brieflichen oder briefartigen Dokumente des Neuen Testamentes nicht an das allgemeine Publikum gerichtet, sondern immer irgendwie für die Gemeinde bzw. einen Ausschnitt der Gemeinde bestimmt, mit andern Worten: der Sachgehalt des Evangeliums erscheint immer in einer mehr oder weniger persönlichen Prägung. Aber verglichen mit den Paulusbriefen tritt das Persönliche der konkreten Briefsituation doch auffallend zurück. Dagegen in diesen Briefen ist dieses intensive Ineinander des Persönlichen und des Sachlichen zu beobachten – die persönliche Sachlichkeit einer sachlichen Persönlichkeit –, eben weil sie integrierende Bestandteile der apostolischen Missionsarbeit sind. Als solche entstammen sie immer ganz bestimmten persönlichen Lagen; aber das Persönliche der konkreten Briefsituation ist jedesmal durchdrungen von dem gleichen Sachgehalt des Evangeliums. Das kann so geschehen wie im Römerbrief, wo der Sachgehalt des Evangeliums von den persönlichen Beziehungen zwischen Paulus und der Gemeinde gleichsam nur am Anfang und am Schluß umrahmt erscheint, oder wie im Philemonbrief, wo das die ganzen Zeilen beherrschende persönliche missionarische Verhältnis von Anfang bis zu Ende eingetaucht ist in den Sachgehalt des Evangeliums. Aber mag dieser Sachgehalt auch in mannigfacher Variation, je nach der Nähe oder Ferne der Beziehungen zwischen dem Apostel und den Lesern, aus dem Persönlichen heraustreten, immer ist er durch das persönliche missionarische Verhältnis hindurchgegangen. Niemals berührt uns die unpersönliche Sachlichkeit einer nur menschlichen Lehre, ebensowenig wie die unsachliche „Persönlichkeit" einer nur menschlichen Genialität. Beides, das Persönliche und das Sachliche, sind hier von einem dritten, dem Evangelium her, in ihrem Widerstreit aufgehoben, in ihrem Wesen erfüllt und in ein ganz neues Verhältnis zueinander gesetzt in der von der Sachlichkeit des Evangeliums erfüllten „Persönlich-keit", die durchaus nicht mit dem zu verwechseln ist, was man sonst – als „höchstes Glück der Erdenkinder" – Persönlichkeit nennt.

Wieder läßt sich dieses eigentümliche Ineinander des Persönlichen und des Sachlichen, das den Briefen des Paulus als integrierenden Bestandteilen seiner Missionsarbeit eignet, noch deutlicher herausarbeiten, indem man andere Briefe zum Vergleich heranzieht. Diesmal bieten sich außerneutestamentliche Dokumente dazu an. Besonders

lehrreich sind hier vielleicht die Ignatianen, gerade weil sie so ausgesprochen persönliche Züge an sich tragen. Aber die persönliche Art dieser Briefe ist von der persönlichen Art der Paulusbriefe kennzeichnend unterschieden. Statt daß das Persönliche von der Sachlichkeit des Evangeliums durchdrungen würde, drängt es sich vielmehr in den Sachgehalt des Evangeliums ein und versetzt es mit einem ihm wesensfremden Pathos[1]). Umgekehrt ließe sich an anderen frühchristlichen Schriftstücken wie dem 1. Clemensbrief und dem Barnabasbriefe eine dem Evangelium ebenso fremde Versachlichung seines Inhaltes aufzeigen, die sich nicht einfach aus dem Zurücktreten der konkreten Briefsituation erklärt. Vielmehr lösen sich hier das Persönliche und das Sachliche auseinander, weil sie nicht mehr durch das Evangelium in einer höheren Einheit zusammengehalten werden. Dementsprechend rächt sich die falsche Sachlichkeit auch wieder in einer danebenstehenden falschen „Persönlich-keit", wie denn auch die falsche „Persönlich-keit" der Ignatiusbriefe eine danebenstehende falsche Sachlichkeit erzeugt.

Während aber in dieser Verzerrung sich immerhin noch das vom Evangelium hergestellte normale Verhältnis wirksam erweist, können in außerchristlichen Briefzeugnissen das Persönliche und das Sachliche völlig auseinanderfallen. Man denke etwa an manche Briefe Epikurs, die außer ganz kurzen persönlichen Bemerkungen am Anfang und am Schluß lediglich Kompendien seiner philosophischen Lehre enthalten, während in andern die Philosophie höchstens als Erinnerung und paränetisches Motiv in das Allerpersönlichste hineinspielt wie in dem Brief des Sterbenden an Idomeneus. Umgekehrt zeigen die Briefe Platons, deren Echtheit freilich noch immer umstritten ist, eine fatale Verquickung des Philosophischen und des Persönlichen, insofern die Philosophie hier weithin zur Apologie des persönlichen Verhaltens des Philosophen benutzt wird. Das schließt nicht aus, daß ein Brief wie der 7. einen von allem Persönlichen losgelösten, rein sachlich gehaltenen erkenntnistheoretischen Passus enthält, der freilich letztlich doch wieder im Dienst einer sehr persönlichen Polemik gegen den Tyrannen Dionysius von Syrakus steht. In diesen Zusammenhang gehört endlich auch der Brief des Sarapisdieners Zoilos an den ptolemäischen Finanzminister Apollonius aus dem Jahre 228/27 v. Chr. als „ein zufällig erhaltenes Stück wirklicher Propaganda-Korrespondenz eines antiken Kultes", ja „ein Akt der Propaganda selbst" (Adolf Deißmann in „Licht vom

[1]) Diese These kann wie die folgenden hier nur aufgestellt, nicht aber im einzelnen begründet werden.

Osten", 4. Aufl. Tübingen 1923, wo der Brief S. 121–128 abgedruckt, übersetzt und kommentiert ist). Hier ist das Persönliche so wenig vom Sachlichen durchdrungen, daß es vielmehr das Sachliche zu verschlingen droht. Man braucht nur die Kapitel 8–9 des 2. Korintherbriefs daneben zu halten, um den Abstand dieser unsachlichen „Persönlich-keit" von der persönlichen Sachlichkeit zu ermessen, wie sie vom Evangelium her die Paulusbriefe auszeichnet.

Von dieser persönlichen Sachlichkeit der Briefe des Apostels als integrierender Bestandteile seiner Missionsarbeit aus läßt sich schließlich noch ein klärendes Wort sagen zu der vielverhandelten Frage nach ihrer *Brieflichkeit im allgemeinen*, d. h. nach ihrem literarischen Charakter. Das ist der dritte Punkt, an dem sich die Bedeutung der von uns herausgestellten Tatsache zeigt.

Zunächst einige Feststellungen, die für jeden Brief als Brief gelten. Die Situation des wirklichen Briefes wird konstituiert durch die persönliche Beziehung zwischen Briefschreiber und Briefempfänger. Beim Kunstbrief ist diese Beziehung gar nicht vorhanden, sondern wird um ihrer Formwirkung willen vorgetäuscht. Die Briefform hat also beim Kunstbrief ein vom Briefinhalt ablösbares Eigenleben, während sie beim wirklichen Brief der in dieser Situation einzig mögliche Ausdruck des Inhaltes und darum schlechterdings nicht von ihr zu lösen ist. Die spezielle Adresse und die Nichtöffentlichkeit sind nur sekundäre Folgen dieser primären Formbestimmtheit des wirklichen Briefes. Dieser sein Charakter als Ersatz mündlicher Aussprache gibt ihm auf der einen Seite eine Tendenz zur persönlichen Unmittelbarkeit des Gesprächs. Ein Brief ist umsomehr ein wirklicher Brief, als er die mündliche Aussprache ersetzt, ohne sie je wirklich ersetzen zu können. Das ist seit *Overbeck* und *Deißmann* eine Binsenwahrheit. Auf der anderen Seite gibt sein Charakter als *schriftliches* Reden zu räumlich getrennten Personen dem wirklichen Brief *zugleich auch eine Tendenz zu – wenn auch noch so naiver und primitiver – literarischer Formung* und damit die Möglichkeit, sachliche Erörterungen zu pflegen, die sich von der persönlichen Unmittelbarkeit mündlicher Gesprächsführung auch über sachliche Fragen charakteristisch entfernen und sich der abhandlungsmäßigen literarischen Darlegung nähern. Ob ein Brief in diesem Sinne nach Inhalt und Adresse persönlicher und intimer oder sachlicher und öffentlicher ist, entscheidet sich lediglich nach der jeweiligen ganz konkreten Briefsituation. Man darf also nicht ein bestimmtes empirisches Maß von „Persönlich-keits"-Gehalt zum Kenn-

zeichen des wirklichen Briefes machen, wiewohl das Vorhandensein bzw. die Anknüpfung einer persönlichen Beziehung zwischen dem Schreiber und dem Empfänger für ihn unerläßlich ist.

Was folgt aus diesen allgemeinen Feststellungen für den Fall, daß das persönliche Verhältnis zwischen Schreiber und Empfänger durch das Evangelium bestimmt ist, wie bei den Paulusbriefen? Es ergibt sich sowohl die Möglichkeit, daß die Briefform nach ihrer persönlichen Seite vom Evangelium her zu ihrer „Erfüllung" gebracht wird, insofern die Menschen erst hier ganz vertraut miteinander werden, als auch die Möglichkeit, daß die Briefe zu ihrem vollen Sachgehalt kommen, insofern die Menschen erst hier von der Befangenheit in sich selber und im andern erlöst d. h. ganz sachlich werden. Aber diese beiden Möglichkeiten stehen sich nun nicht unverbunden gegenüber, sondern sie sind kraft der durch das Evangelium geschaffenen Durchdrungenheit des Persönlichen vom Sachlichen in der Wurzel vereinigt. Also: auch wenn evangeliumsbestimmte Briefe ganz persönlich gehalten sind, ist diese „Persönlich-keit" doch von solchem sachlichen Gewicht, daß sie im Ansatz öffentlichkeitsfähig werden. Und umgekehrt behalten auch die sachlichsten Briefe, wenn sie vom Evangelium her bestimmt sind, ihren „persönlichen" Charakter, werden also niemals zu Kunstbriefen. So führt das Evangelium, indem es den Briefcharakter des wirklichen Briefes „erfüllt", auch wieder über seine willkürliche Eingrenzung auf das bloß Menschlich-persönliche hinaus, je nachdem die konkrete Situation vom Evangelium her es erfordert.

Wie steht es nun in dieser Hinsicht bei den Briefen des Paulus? Als integrierende Bestandteile seiner Missionsarbeit können sie gar nicht anders als wirkliche Briefe sein d. h. sie sind alle zum Ersatz mündlicher Zwiesprache bestimmt und – was die Form angeht – sowohl von der Formlosigkeit (nicht: Ungeformtheit) des mündlichen Austauschs unterschieden als auch von der Formbestimmtheit des Kunstbriefs durch eine vom Inhalt loslösbare literarische Form. Innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens echter Brieflichkeit sind sie je nach der konkreten Briefsituation mehr dem persönlichen Privatbrief angenähert (Philemon) oder der literarischen Darlegung (Römerbrief). Weil aber das Evangelium seinem Wesen nach zwar die Öffentlichkeit als *Publikum* ausschließt, dagegen die Öffentlichkeit als *Gemeinde* einschließt, so sind sie darüber hinaus *von vornherein und ohne Unterschied öffentlichkeitsfähig*, ohne doch je rein literarisch zu werden. Sie werden nur verstanden, wenn sie persönlich verstanden werden, persönlich im

tiefsten Sinn des Wortes, der sich dann erfüllt, wenn man ganz persönlich durch die Sache – das Evangelium – angesprochen wird, d. h. wenn die Briefe des Menschen Paulus – integrierende Bestandteile seiner Missionsarbeit – an dem, der sie liest, sich als Wort Gottes erweisen, das ihn auch dann zum Adressaten dieser Briefe macht, wenn sie ursprünglich gar nicht an ihn gerichtet waren.

So führt das Verständnis der Briefe des Paulus als integrierender Bestandteile seiner Missionsarbeit erst zu einem letzten theologischen Verständnis ihrer Brieflichkeit. Dies Ergebnis, das ja zunächst die neutestamentliche Forschung angeht, greift als solches zugleich in die Missionswissenschaft über und zwar sowohl in die Missionsgeschichte wie in die Missionslehre. Seine Auswertung im einzelnen muß den Fachleuten dieser Disziplin überlassen bleiben. Das Lehrreiche für den Zusammenhang beider Disziplinen aber besteht darin, daß dieser Zusammenhang erst dann sichtbar wird, dann aber auch sichtbar werden muß, wenn man an einer bestimmten Stelle bis zu ihrem gemeinsamen Wurzelgrund durchstößt, dem sie beide wie die Theologie überhaupt letztlich begründenden Evangelium[1]).

Missionswissenschaft und Praktische Theologie.

Leitsätze.

Von D. L. Cordier (Gießen).

1. Die Mission erscheint im Gesamtgebiet der Praktischen Theologie im allgemeinen unter den Betätigungsformen der Kirche, etwa als „die Lehre von der Betätigung der Allgemeinheit der Kirche", so Achelis, als „das kirchliche Handeln über die Grenzen der Christenheit hinaus", so Schian, oder unter den „Spuren der Verjüngung und fortschreitenden Entwicklung des evang. Kirchenwesens", so Karl Immanuel Nitzsch. Man wird bei solcher Einordnung handeln von der Geschichte, von dem gegenwärtigen Befund und von der Theorie der Heidenmission und wird wichtige Kenntnisse über einen vorhandenen Befund und über notwendige Antriebe zu einem auf Überschreiten der empirischen Kirchengrenzen gerichteten Handeln zu vermitteln vermögen.

2. Bei solcher Einordnung der Mission in die Praktische Theo-

[1]) Die Andeutungen dieses Auszugs sollen in einer besonderen Schrift ausführlicher dargelegt werden, die als Heft der „Paulusstudien" unter dem Titel „Die Paulusbriefe als missionarische Handlungen" in den vom Verfasser herausgegebenen „Neutestamentlichen Forschungen" (Bertelsmann, Gütersloh) erscheinen wird.

logie erscheint sie im wesentlichen als ein gesondertes Stoffgebiet, das seine besondere Gesetzlichkeit besitzt und das zu einem vielfach aus dem Rahmen der sonstigen kirchlichen Betätigung fallenden Handeln anregt. Es ist nicht so sehr die Missionswissenschaft, die einen Platz innerhalb der Praktischen Theologie findet, als vielmehr die Beschreibung eines in der Geschichte und in der Gegenwart liegenden oder für die Zukunft erwarteten Handelns, das zugleich in seinen Grundsätzen geschaut wird und zu dem eine grundsätzliche Stellung einzunehmen ist.

3. Eine solche Betrachtung der Mission im Zusammenhang der Praktischen Theologie ermangelt leicht der Behandlung der Mission als einer Wissenschaft, die nicht nur ein Stoffgebiet darbietet, von dem mit wissenschaftlichen Mitteln Kenntnis zu nehmen und zu übermitteln ist, sondern die darüber hinaus selbständige Anregungen auf ein anderes Wissensgebiet, hier auf das Gebiet der Praktischen Theologie oder einige Disziplinen der Praktischen Theologie, zu geben berufen ist. Eine solche Bedeutung der Missionswissenschaft für die Beurteilung der grundsätzlichen Fragen der neutestamentlichen Theologie, der historischen Theologie, der Religionsgeschichte ist weithin anerkannt. Eine gleiche Anwendung für grundsätzliche Fragen der Praktischen Theologie hat sich noch nicht durchgesetzt.

4. Eine Befruchtung der Praktischen Theologie durch die Missionswissenschaft in der angedeuteten Richtung kann sich nicht auf die Beleuchtung einzelner Fragen wie etwa der evangelischen Predigt oder der Taufpraxis oder der Kirchenzucht beschränken. Eine solche schon immer geübte Beleuchtung wird notwendig und wichtig sein. Darüber hinausgehend ist die Missionswissenschaft imstande, einen selbständigen Beitrag zur Behandlung einer grundlegenden Frage der Praktischen Theologie zu leisten, ja vielleicht zu der Kernfrage der Praktischen Theologie, der Kirchenfrage. Praktische Theologie hat es irgendwie mit dem Handeln der Kirche zu tun. Bei der Frage nach der näheren Bestimmung des Charakters dieser Kirche setzt das große Problem der Praktischen Theologie ein: das Problem der Volkskirche. Der Spannung zwischen Urgemeinde und volkskirchlicher Gemeinde der Gegenwart kann in der Praktischen Theologie nicht ausgewichen werden, sie verlangt die grundsätzliche Behandlung des Praktischen Theologen. Wir besitzen keine bessere Darstellung und keine unbestechlichere Beantwortung dieses ganzen Fragenkomplexes als die Missionsgeschichte, die sich vor unsern Augen abspielt. Das Problem der Praktischen Theologie, die Volkskirche und die volkskirchliche Erziehung, ist das Problem der Mission

unserer Tage. Das rückt die Missionswissenschaft aufs engste mit der Praktischen Theologie zusammen.

5. Die Behandlung des volkskirchlichen Problems der Heimat ist durch den Abstand der Volkskirche von dem Bewegungszustand der Urgemeinde belastet. Die Organisation in Ruhe verlangt nach der Befruchtung durch die Zustände in der Bewegung. Die Mission kommt von den Zuständen in der Bewegung her, sie trägt nicht an der Last des Abstandes und des Zustandes in der Ruhe. Wenn es unter diesen Voraussetzungen die Mission zu Volkskirche und volkskirchlicher Erziehung hindrängt, ist die Volkskirche auch von der Mission aus als das Zentralproblem des praktischen kirchlichen Handelns erkannt. So empfängt eine Praktische Theologie, die sich um dieses Problem als ihr Zentralproblem bemüht, von der Missionswissenschaft aus ihre tiefste Rechtfertigung und dankenswerte Befruchtung. Die Mission als Stoffgebiet ist zugleich zum Orientierungsfeld der Praktischen Theologie geworden.

„Grundsätze der Missionsapologetik" behandelten die Herren D. Richter, D. Schlunk und D. Witte.

Von der Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen.

D. Jul. Richter (Berlin).

Das Christentum hat, gerade weil es sich bewußt ist, daß in keinem andern Namen Heil ist, also weil es exklusive Religion ist, von Anfang an das Bedürfnis gehabt, sich polemisch-apologetisch mit den nichtchristlichen Religionen auseinanderzusetzen. Dies Bedürfnis war stärker, wenn die Berührung mit jenen stärker wurde; es konnte zeitweilig zurücktreten, wenn sich die Kirche wie eine Schnecke in ihr Schneckenhaus auf ihre eigenen Belange zurückgezogen hatte. Es ist jetzt im Zeitalter der Weltmission auf der ganzen Linie erwacht, weil einerseits das Christentum aggressiv in den Geisteskampf mit allen heute noch lebenden nichtchristlichen Religionen eingetreten ist, andererseits diese letzteren bei dem lebhaften Völkerverkehr in den Bereich des Christentums eindringen. Es ist aber von der wissenschaftlichen Theologie erst in geringem Grade als eine wichtige und lohnende Aufgabe erkannt und anerkannt, die Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen auch nur mit dem gleichen wissenschaftlichen Ernst in Angriff zu nehmen, wie zwischen dem Protestantismus und Katholizismus die

Auseinandersetzung der beiden Konfessionen in Apologetik, Polemik und Symbolik gepflegt wird. Im 19. Jahrhundert hat außer Ebrard kein namhafter Systematiker dieser Aufgabe seine Aufmerksamkeit zugewandt, auch nicht Schleiermacher und Kähler, die beiden Theologen, welche sonst die Missionsbelange am ernstesten durchdacht und in dem Ganzen ihrer Systeme verwoben haben. Hier haben wir nur eine Reihe dilettierender Versuche vor uns, besonders in bezug auf den Buddhismus. Die Aufgabe als eine ganz ernste und ganz große ist noch nicht in Angriff genommen, ja meist noch nicht einmal in ihrer Bedeutung erkannt. Auch wo man sich ernstlich und erfolgreich mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigt, ist entweder – wie in dem Göttinger Kreise – die Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Religionsgeschichte und die Religionsurkunden gerichtet, oder andererseits – wie in dem Marburger Kreise – in der Religionsvergleichung mehr auf die Gleichartigkeit und Parallelität der religiösen Entwicklungen. Es ist aber notwendig, daß sich die Theologie angesichts des exklusiven Charakters des Christentums der Aufgabe bewußt wird, die Auseinandersetzung mit den lebenden Religionen mit einer ihrer wissenschaftlichen Würde entsprechenden Wahrhaftigkeit aufzunehmen. Der internationale Missionsrat, der sie auf seiner großen im Frühjahr 1928 in Jerusalem geplanten Tagung in den Mittelpunkt der Verhandlungen stellen will, empfiehlt dafür folgenden Fragebogen, wobei absichtlich die Beziehungen der christlichen Botschaft zur modernen Wissenschaft und den verwickelten Beziehungen des modernen Lebens bei Seite gelassen sind:

1. Was haben Sie erfahrungsgemäß im christlichen Leben und im Evangelium als von so hohem Werte gefunden, daß Sie wünschen müssen, es mit Nichtchristen zu teilen? 2. Welche Haltung soll gegenüber den guten Elementen oder Zügen in andern Religionen eingenommen werden? Welches sind diese guten Elemente und Züge? Fehlen sie im Christentum? 3. In welchem Umfang sind die Mißverständnisse betr. des Christentums bei denen, welchen es dargeboten wird, veranlaßt durch die Formen und die Darstellung, in welche seine Botschaft gekleidet wird? Inwiefern durch unser eigenes unzureichendes Verständnis des Christentums? Inwiefern durch die abweichende und widersprechende Darstellung verschiedener christlicher Gruppen? Inwiefern durch unwirksame Anpassung an die Denkweise der Nichtchristen? 4a) Hat das Christentum die Kraft, das gesellschaftliche Leben umzugestalten? Läßt sich überzeugend der Nachweis erbringen, daß es in die sozialen Probleme eindringt? Inwiefern? Wenn nicht, was sind die Ursachen seines anscheinenden Fehls? b) Schaffen wir durch die christliche Propaganda in Asien neue soziale Probleme? Wenn ja, inwiefern beeinflußt unser Mißerfolg, die sozialen Probleme daheim zu lösen, unsere Fähigkeit, zur Lösung der vom Christentum in Asien geschaffenen Probleme beizutragen? 5. Besteht in den Missionskreisen Verwirrung über das Wesen des Christentums und demnach auch über seine Botschaft?

Welcher Art ist diese Verwirrung, ihr Charakter und ihre Grenzen? Wie finden wir uns damit ab? Beeinträchtigt sie die Klarheit und Kraft der Botschaft? 6) Worin unterscheidet sich Jesus Christus von den Stiftern und Propheten der nichtchristlichen Religionen? 7. Welchen Beweis liefert die Berührung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen für seinen Anspruch, die universale und abschließende Religion, und für Jesu Christi Anspruch, der einzige Heiland der Welt zu sein? 8. Wieviel sollen die Missionare vom Dogma und den Symbolen lehren?

Wir tun gut, ehe wir in die Materie hineinsteigen, uns zu orientieren, wie die christliche Kirche in den verschiedenen Jahrhunderten mit diesem Problem gerungen hat; das ist um so einfacher, als es auf bequeme, geistvolle Formeln gebracht ist, deren jede ein ganzes Programm oder gar System enthält: a) Jesus Christus bringt sein Verhältnis zu der alttestamentlichen Offenbarung auf die Formel: „Nicht auflösen sondern erfüllen", und Paulus ergänzt sie durch die Formulierung: „Das Gesetz der Lehrmeister auf Christus". Es ist klar, damit ist das Verhältnis des A. zum N.T. auf eine unübertrefflich klare Formel gebracht; aber auch, nimmer würden Jesus und Paulus dieselbe Formel auf das sie umflutende Heidentum, weder das hellenistische noch das orientalische, angewandt haben. In bezug auf verschiedene nichtchristliche Religionen, besonders den Islam, den Brahmanismus, den Mahayana-Buddhismus und den Konfuzianismus begegnet uns heute teils in Kreisen von Missionaren, teils bei den Neuchristen die Neigung, ihre altväterliche nichtchristliche Religion als eine praeparatio evangelica auf das Christentum zu werten. Das wirft eine Reihe ernster Fragen auf. b) Zuerst bei Justinus Martyr, dann bei Clemens Alexandrinus begegnen wir der Formel vom Logos Spermatikos, d. h. Gott hat sich auch an den Nichtchristen und in den nichtchristlichen Religionen nicht unbezeugt gelassen; was wir in ihnen von echter Frömmigkeit und wahrer Gotteserkenntnis finden, sind Samenkörner des göttlichen Logos, die in den Unkrautacker des Heidentums gesäet sind. Diese Idee ist uns seit der Ausbreitung unserer Kenntnis der nichtchristlichen Religionen immer wichtiger geworden. Es ist anerkannter Missionsgrundsatz geworden, Anknüpfungspunkte für die Evangeliumsbotschaft in den nichtchristlichen Religionen zu suchen. Fraglich ist nur, wie weit dieser Grundsatz trägt, da sonst jede nichtchristliche Religion genau wie das Christentum ein mehr oder weniger geschlossenes System ist, in welchem die einzelne Gedankengruppe in enger Beziehung zu den andern steht, sodaß den Mißverständnissen die Türen geöffnet werden, wenn man einzelne Gedanken oder Riten aus dem Zusammenhang

reißt und christlich umdeutet. Diese Gefahr ist um so größer bei Religionen mit phantheistischem Einschlag, weil diese von Haus aus inklusiv sind, also gern ihrerseits christliche Elemente aufnehmen und assimilieren. c) Zuerst Tertullian prägt die Formel von der anima naturaliter christiana; d. h. die menschliche Natur ist auf das Christentum hin angelegt und findet nach der Reparation des Sündenfalls in ihm ihre Vollendung. Bekanntlich findet sich derselbe Gedanke auch im Islam, vielleicht aus dem Christentum entlehnt. Hier liegt eine ganz tiefe, wertvolle Erkenntnis zu Grunde, die in jeder gesunden Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen zur Geltung kommen muß. d) Zuerst Augustin prägte das furchtbare Wort: virtutes paganorum splendida vitia. Das bedeutet die radikale, verständnislose Abkehr vom Heidentum. Es ist leider oft die Losung des blinden, bilderstürmerischen Fanatismus gewesen. So hat es natürlich der große Augustin, der das zeitgenössische Heidentum, auch den Manichaeismus gründlich kannte, nicht gemeint. Es ist eine aufgerichtete Warnungstafel vor verblendeter Verherrlichung der nichtchristlichen Religionen und ein Hinweis darauf, daß Glauben und Leben, Theorie und Praxis in ihnen unlösbar verwachsen sind und sich gegenseitig umstrickt halten. e) Im späteren Mittelalter und bis tief in die protestantische Theologie hinein begegnet uns immer wieder die These von der Uroffenbarung: Gott habe bei der Schöpfung den Menschen ein Stammkapital von religiösem Besitz mitgegeben; die einen Völker hätten damit vorsichtig gewirtschaftet und es erhalten und gemehrt; die Heiden hätten das religiöse Erbe bis auf kümmerliche Reste verschleudert. Schließlich sei es doch bei allen Völkern noch möglich, einen solchen Rest aufzufinden. Die zugrunde liegende Anschauung ist vielleicht trotz der ernsten wissenschaftlichen Arbeit, die besonders Pat. Wilh. Schmidt an ihren Erweis setzt, nicht aufrecht erhalten; sie läßt sich auch durch die paulinischen Ausführungen von der Degeneration des Heidentums (Römer 1) nicht begründen. Sie beweist aber, in welchem Maße Kirche und Theologie damals die Fühlung mit den nichtchristlichen Religionen verloren hatten. f) Zuerst in der mittelalterlich-scholastischen Theologie und dann wieder in der Theologie der Aufklärung und des Rationalismus begegnet uns das Theologumenon von der Theologia naturalis. In der scholastischen Theologie ist es die Ausprägung der Zweistockwerkigkeit des Systems: die Lehren, welche der Erkenntnis ohne Offenbarung zugänglich sind, und die nur durch die Offenbarung erreichbaren. In der Theologie der Aufklärung ist wohl der Ausgangspunkt der Gleiche, die Voraussetzungen aber

sind verschieden. Die Lehren des Christentums dürfen mit der Vernunft nicht in Widerspruch stehen. Dann ist es nur ein Schritt bis zu der These: Die Kernlehren des Christentums sind durch die Vernunft, ohne spezielle Offenbarung, erreichbar. Und: dieselbe Vernunft hat bei allen Völkern in bezug auf die Kernfragen Gott, Tugend und Unsterblichkeit zu denselben Erkenntnissen geführt. Diese Behauptungen waren nur möglich bei weitgehender Unkenntnis der nichtchristlichen Religionen und einer einseitig rationalen Fragestellung.

Wir müssen auf einige Punkte hinweisen, welche die Aufgabe der Auseinandersetzung gerade in unserer Zeit erschweren. a) Das Heidentum ist meist nicht ein loser Haufen zusammenhangsloser Bräuche und Anschauungen. Schon bei den primitiven Religionen Afrikas und Ozeaniens sind sie mit dem ganzen Gefüge des Stammeslebens zusammengewachsen, und durch den Ahnendienst sind die Lebenden an die verstorbenen Geschlechter wie mit ehernen Ketten gebunden. In den Kulturreligionen aber hat durch viele Jahrhundert lange Übung, durch eine mehr oder weniger umfangreiche kanonische Literatur und durch eine geheiligte Überlieferung eine allgemeine Verfestigung stattgefunden, die sich oft bis zu tiefsinnigen theologischen oder philosophischen Weltanschauungen und Systemen verdichtet hat. Und diese Religionen befinden sich nur teilweise in einem solchen allgemeinen Auflösungs- und Umbildungsprozeß wie das griechische und römische Heidentum bei dem Einbruch des Christentums. Die eindringende christliche Mission steht also vielfach geschlossenen und ungebrochenen Mauern des Heidentums gegenüber. Das fällt umso stärker ins Gewicht, als leider die christliche Mission ganz und gar nicht als eine geschlossene Macht vorrückt, sondern nicht nur selbst in mehr als hundert Denominationen gespalten und zersplittert ist, sondern auch – das bleibt ja den Nichtchristen bei dem gegenwärtigen Weltverkehr nicht verborgen – daheim in der alten Christenheit überall einen mühsamen Kampf um Sein und Nichtsein zu führen hat. Dazu kommt ein zweites. b) In den ersten Generationen der protestantischen Weltmission wurde die Bewegung schnell und wirksam in die Höhe getragen einmal durch den überwältigenden Eindruck von der Überlegenheit der abendländisch christlichen Kultur, als deren Exponent die Mission galt, und durch die unbestrittene Herrenstellung der christlichen Völker, denen die Herrschaft der ganzen Welt widerstandlos zuzufallen schien. Hier hat die Reaktion seit dem Anfang dieses Jahrhunderts fast auf der ganzen Linie eingesetzt. Die nichtchristliche Welt setzt sich in der

Form von nationalistischen oder von Rassenbewegungen gegen die Vergewaltigung und Ausbeutung durch die weißen Herrenvölker Europas und Amerikas zur Wehr. Sie will ihr Eigenes bewahren. Die Hochburgen des Widerstandes sind meist die nationalen Religionen. Gerade sie sollen als Träger des Volkstums und des Kulturerbes gegen das eindringende Christentum behauptet werden. Vaterländische Begeisterung und antichristliche Opposition gehen einen seltsamen Bund ein. Das Christentum wird als Ausländerreligion, als Religion der Weißen abgelehnt. Dazu geben sich c) diese Religionen, wenigstens die Kulturreligionen Asiens selbst nicht auf; sie verzagen nicht an der ihnen noch inne wohnenden Lebenskraft. Sie arbeiten mit Fleiß an ihrer Wiederbelebung. Wie die Geschichte des Untergangs des Heidentums in der griechisch-römischen Welt eine ganze Anzahl Wiederbelebungsversuche der alten heidnischen Religionen bis hin zu dem genialen System des Neuplatonismus und bis zur manichäischen Religion aufweist, so stehen ähnliche Entwicklungen im Islam, im Brahmanismus, im Buddhismus, selbst im Konfuzianismus und Schintoismus bevor; manche ephemere Neugestaltungen unter solchen Impulsen der Reaktion gegen das eindringende Christentum sind schon vorübergegangen. Die nichtchristlichen Religionen raffen sich auch ihrerseits zu mehr oder weniger umfangreicher Missionstätigkeit in der alten Christenheit auf, welche durch christliche Renegaten oft einen nicht unerheblichen Sukkurs bekommt. Die Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen erhält dadurch Farbe und Bewegung; sie wird ein mannigfaltiges, vielgestaltiges Ringen. Nach welchen Methoden soll es eingeleitet und durchgeführt werden?

Die Methode der Missionsapologetik.

Von D. Schlunk (Berlin).

Ist die Mission die praktische Auseinandersetzung der um ihre Weltgeltung kämpfenden Kirche mit den nichtchristlichen Religionen, so bedarf sie für ihre Aufgabe der wissenschaftlichen Rechtfertigung. Sie hat den Überlegenheitsanspruch für ihre Botschaft grundsätzlich zu erweisen. Der Ausdruck missionarische Apologetik, den Gustav Warneck für diesen noch kaum angebauten Teil der Missionswissenschaft vorgeschlagen hat, darf nicht zu methodischen Fehlern verleiten. Wohl erleidet das Christentum, indem es angreift, seinerseits Angriffe, und die Wissenschaft hat hm die Verteidig ungswaffen zu liefern, aber das Verteidigen ist Neben-

aufgabe neben der Hauptaufgabe, anzugreifen, und den Angriff dadurch vorzubereiten, ja erst innerlich zu ermöglichen, daß wir die Überlegenheit unseres Glaubens über den der Gegner uns und so weit als möglich auch diesen zur Evidenz erheben.

Wie kann und soll das geschehen: Das ist die Frage, die jetzt zur Verhandlung steht.

Ihre Beantwortung hängt von der Erledigung einiger Vorfragen ab.

Zunächst ist die Aufgabe klar zu umschreiben, die in der missionarischen Auseinandersetzung zu lösen ist.

Sie baut sich in drei aufeinander folgenden Stufen auf, die je von einander charakteristisch verschieden sind.

Die erste Stufe ist die praktische Arbeit des Missionars, der in der Heidenpredigt begriffen, über seinen Glauben Rede und Antwort stehen muß, ständig überraschenden, oft auch regelmäßig wiederkehrenden Einwürfen ausgesetzt ist, die zu parieren sind, und seine Hörer von dem Recht seiner Botschaft zu überzeugen hat. Er hat es in der Regel nur mit einer ihm entgegenstehenden Religion zu tun und muß die Waffen führen, wie der Augenblick es bringt, d. h. nicht systematisch, sondern schlagfertig und mit den Mitteln der ihm durch seine Kultur und Erziehung erwachsenen, sagen wir mehr zufälligen Überlegenheit.

Es bleibt aber nicht aus, daß die ständige Praxis zu einer begründeten Einsicht und zu einem planmäßigen Verfahren führt, und damit tritt die praktische Auseinandersetzung in ihre zweite Stufe ein, zumal wenn dazu besonders veranlagte Missionare den Ertrag ihrer Studien, vielleicht ihrer Lebensarbeit, in Schriften niederlegen, die in sich eine systematische Auseinandersetzung enthalten oder zu ihr anleiten. Hierhin gehören, um nur einige Arbeiten zu nennen, die noch heute in Gebrauch sind, Pfanders Wage der Wahrheit für den Islam, Dilgers Schrift Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum, Schomerus Indische Erlösungslehren, Ernst Fabers Lehrbegriff des Konfuzius, seine Introduction to the science of Chinese religion, Wittes Ostasien und Europa und manche andere. Hier ist immer der Charakter des Gelegentlichen überwunden und Wissenschaftlichkeit der Methode wenigstens angestrebt und damit die Grundlage für diejenigen geschaffen, die dauernd gezwungen sind, in der praktischen Auseinandersetzung zu bleiben, ohne die Möglichkeit zu eigner wissenschaftlicher Arbeit zu haben.

Die dritte Stufe der Auseinandersetzung greift über den Bereich

einer Religion bzw. Religionsgruppe hinaus und wird zur umfassenden Religionsvergleichung, die sich aber von der innerhalb der systematischen Theologie und innerhalb der allgemeinen Religionswissenschaft geübten Vergleichung dadurch unterscheidet, daß sie sich auf die dem Christentum in den Weg tretenden Religionen beschränkt und letzten Endes nicht theoretisch, sondern praktisch eingestellt ist. Schriften dieser Stufe gibt es noch kaum.

Mir ist in deutscher Sprache, abgesehen von kleinen Vorträgen von Mirbt und Witte und meinen eignen Ausführungen in den Vorträgen über: Die Weltreligionen und das Christentum (Hamburg 1923), nur Julius Richters Entwurf in seiner Evangelischen Missionskunde als wissenschaftlich genügend unterbaut bekannt geworden. Die in englischer Sprache mir zur Hand gekommenen und die früheren deutschen Versuche befriedigen keineswegs. Es gilt, erst die Bahn zu brechen, und der wichtigste Schritt dazu ist nach den Untersuchungen der Grundsätze die der Methode.

Sie ist von ganz außerordentlichen Schwierigkeiten belastet.

Erstens handelt es sich um eine solche Stoff-Fülle, daß mehr als ein Menschenleben zur Bezwingung nötig ist und in Kreisen ernster Sachverständiger jede vergleichende Religionswissenschaft für unmöglich oder für Dilettantismus erklärt wird. Mit vollem Recht hat Adolf Harnack in seinem Aufsatz: „Die Aufgaben der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, nebst einem Nachwort“ [1]) gesagt: „Das Studium jeder einzelnen Religion darf von dem Studium der gesamten Geschichte des betreffenden Volkes schlechterdings nicht losgelöst werden.“ „Vor allem gehört zu ihr die Sprache des Volkes, sodann seine Literatur. Die Religion allein studieren wollen, ist ein noch kindlicheres Unterfangen als das, statt der ganzen Pflanze nur die Wurzel oder nur die Blüte zu untersuchen. Die Sprache ist nicht nur die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt; sie ist viel mehr als die Scheide, zumal in bezug auf die Religion. Die Religion hat zum Teil die Sprache geschaffen, und in der Sprachgeschichte spiegelt sich die Religionsgeschichte. Nur wer jene in allen ihren Nuancen kennt, kann versuchen, die Religion zu entziffern.“ In der Tat ist die erste Voraussetzung für eine wirklich gründliche, in die Tiefe gehende Auseinandersetzung mit einer Religion eine genaue, wissenschaftliche, d. h. bis an die Quellen vordringende Kenntnis dieser Religion, und damit ihrer Sprache, ihrer Geschichte, ihrer Kultur. Bei so weitschichtigem

[1]) Reden und Aufsätze II² 167. Gießen 1905.

Material gibt es in jedem Lande nur ganz wenige Menschen, die für die wissenschaftliche Erforschung einer Religion wenigstens die wissenschaftliche Qualifikation nachweisen können, und die stammen in der Regel nicht aus den Kreisen der Mission. Die Missionare aber sind durch ihre Tagesaufgaben so in Anspruch genommen, daß sie meist garnicht daran denken können, das Studium ihrer Religion zur wissenschaftlichen Spezialität zu machen. So ist es gar kein Wunder, wenn die Zahl der einschlägigen Schriften schon für die einzelnen Religionen klein ist und viele von ihnen den Anforderungen strenger Wissenschaft nicht genügen. Und eine universale, die Menschheitsreligionen umfassende Auseinandersetzung vollends wäre unmöglich, wenn auch hier allseitige und gründliche Kenntnis von Sprache, Kultur, Religion, Geschichte bis in die Quellen aller dieser verschiedenen Religionen hinein die Voraussetzung selbständigen und wahrhaft wissenschaftlichen Arbeitens wäre.

Aber hüten wir uns vor einer Übertreibung. Auch in der Wissenschaft gilt Arbeitsteilung, und ein wissenschaftlicher Arbeiter ist nicht der, der alles weiß und alles kann, sondern der, der an seinem Spezialgebiet gezeigt hat, daß er ein wissenschaftliches Judizium hat und methodisch zu arbeiten versteht. Die Arbeitsgemeinschaft ermöglicht heute jedem eine Nachprüfung der Arbeitsresultate Anderer, wo ihm das nötig erscheint, und ein Zuratezieheu der Fachleute da, wo die eigne Fachkenntnis versagt. Je mehr Stoff Religionswissenschaftler und Missionare über die nichtchristlichen Religionen zusammentragen, um so dringender wird der Wunsch, das gesamte Material einheitlich zu verarbeiten und in der verwirrenden Fülle die Linien zu suchen, auf denen in Annäherung und Abwehr die Auseinandersetzung zu geschehen hat. Die Schwierigkeit, eine Riesenfülle des Stoffes zu meistern, darf in der Wissenschaft nie ein Grund sein, eine notwendige Arbeit zu unterlassen.

Damit ist auch die zweite methodische Schwierigkeit, deren wir gedenken müssen, erledigt. Die Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen hat eine Geschichte, die schon im NT. einsetzt und die bis heute nicht geschrieben ist, die nicht einmal an ihren entscheidenden Wendepunkten und in ihren hervorragendsten Erscheinungen wissenschaftlich ausreichend studiert ist. Was wissen wir z. B. von dem Geisteskampf des Christentums gegen den Islam? Hier liegt ein unübersehbarer Stoff, dessen Hebung nicht ohne Bedeutung wäre. Sie würde uns die Augen dafür öffnen, wo man jeweils Stärke

und Schwäche sowohl des Christentums wie der anderen Religionen gesehen hat, und würde zeigen, wie jede Auseinandersetzung in der Praxis ihre Technik und ihre Routinen hat, die man lernen kann und lernen sollte, um unnötige Doppelarbeit und vermeidbare Ablenkungen, ja vielleicht Abfuhren zu vermeiden. Allerdings kann die praktische Mission diesen Teil der Arbeit schlechterdings nicht übernehmen. Hier hat die zünftige Wissenschaft ihre Aufgabe, die, wenn sie recht angegriffen würde, zweifelsohne die gesamte theologische Arbeit beleben und befruchten würde.

Aber die entscheidende Schwierigkeit liegt in der Frage, ob es wissenschaftlich möglich ist, die Auseinandersetzung nicht voraussetzungslos, aber vorurteilsfrei zu führen.

Jede Religion ist sui generis, wie jeder Mensch sui generis ist. Kann man Religionen überhaupt vergleichen? Und kann einer das Wesen einer anderen Religion erfassen, der von der Überlegenheit seiner Religion überzeugt ist? Wissenschaftliches Vergleichen geschieht lediglich zur Erforschung der Wahrheit! Kann der die Wahrheit erforschen, die in einer anderen Religion liegt, der die Unwahrheit und Unzulänglichkeit dieser anderen Religion voraussetzt und erweisen will? An der petitio principii scheint die missionarische Auseinandersetzung rettungslos scheitern zu müssen.

Sie ist aber garnicht so unmöglich, wie sie scheint. Die Mission bringt für ihre Aufgabe wenigstens eine Eigenschaft mit, die sie instand setzt, den Fremdreligionen gerecht zu werden, das ist die Liebe, die den Angehörigen fremden Glaubens gewinnen will! Mitfühlende, sich einfühlende Liebe eines religiösen Menschen sollte in der Tat imstande sein, Licht- und Schattenseiten der Fremdreligionen zu entdecken, zumal diese Religionen nicht aus Büchern studiert werden, sondern im vertrauten Umgang mit Menschen, denen ihre Religion in ihrer Kraft und in ihrer Schwäche durch die Mission erst voll zum Bewußtsein gebracht wird.

Die Überlegenheit des Christentums bleibt allerdings der unaufgebbare Ausgangspunkt, wenn er auch zunächst nicht mehr ist als eine naive Behauptung oder Empfindung. Bringt der christliche Forscher zu seiner Aufgabe aus seinem Christentum die Kongenialität des religiösen Menschen mit, die ihn instand setzt, dem Wesen anderer Religionen in Liebe nachzuspüren, dazu aus wissenschaftlicher Schulung den Wahrheitsernst, der das Gute am Fremden und Fehler am Eignen rücksichtslos anerkennt, und die Sachlichkeit eines nachprüfbaren Ver-

gleichsverfahrens, so darf ihm niemand Recht und Fähigkeit zu seiner Aufgabe absprechen, auch dann nicht, wenn seine Darstellung der Fremdreligionen notwendig anders ausfällt, als die eines Missionars dieser Religion oder als eines Forschers, dem es darauf ankommt, in das Verständnis der Größe und Eigenart dieser Religion einzuführen! Er muß Stärke und Schwäche, Ideal und Wirklichkeit zugleich zu erkennen sich bemühen. Nur so kann er dem Edelgehalt gerecht werden und gleichzeitig die Waffen zum Angriff schmieden. Es kommt also nicht darauf an, daß ihm jeder Angehörige der Fremdreligion seine Zeichnung als wahrheitsgetreu bescheinigt, sondern der, der die innere Auseinandersetzung vollzogen und dem Christenglauben die Überlegenheit zuerkannt hat.

Stärke und Schwäche, Ideal und Wirklichkeit, Licht und Schatten soll die missionarische Religionsvergleichung zur Darstellung bringen, damit durch die Darstellung und die Vergleichung sowohl die Gleichheit wie die Unterschiedenheit der nichtchristlichen Religionen und des Christentums zum Ausdruck komme. Die Gleichheit zuerst. Die Erscheinungswelt der Religionen umspannt nur einen recht kleinen Umkreis von Grundelementen, von Stimmungen, Vorstellungen und Handlungen, die für alle Religionen psychologisch Verwandtschaft zeigen, auch wenn inhaltlich schließlich diametrale Gegensätze mit dem gleichen Wort umschrieben werden, wie Gebet, Opfer, Kultus. Auf dieser Gleichheit beruht die Möglichkeit der Vergleichung ebenso wie der Anknüpfung, auch wenn ein weiter Weg ist vom Gebet des Buschmanns bis zum christlichen Vaterunser oder von dem Ernst, mit dem der Moslem seine Gebetsübungen hält, bis zur Andacht des Christen. Mag die Geisteswelt des Christentums von der der anderen Religionen noch so verschieden sein, des Gemeinsamen ist daneben so viel, daß der gemeinsame Name Religion sich rechtfertigt. Andererseits aber führt die Vergleichung in Gefahr, die Wesensunterschiede zu übersehen, auf denen die Überlegenheit und Einzigartigkeit des Christentums beruht, und deshalb müssen diese charakteristischen Merkmale, die die innerste Struktur der Religionen verraten, scharf und deutlich herausgearbeitet werden. Es muß gezeigt werden, welche Schwächen jeder Religion anhaften, und wieweit sie aus dem Wesen notwendig hervorwachsen, und welche Grundtendenz, welche Grundstimmung, welche grundsätzliche Lebenshaltung in jeder Religion gegeben ist. Die Vergleichung ist also methodisch ein recht komplizierter Vorgang, der viel Kenntnis, viel Zartheit und Takt und ein klares Urteilsvermögen voraussetzt.

Über die Methode des Arbeitens ergibt sich aus den Voraus-

setzungen und der Zielbestimmung, daß es sich zunächst um eine sachliche Bestandsaufnahme handeln muß. Und da jede lebende Religion in Kulturzustände und Zeitbedingungen eingebettet ist, wird die Bestandsaufnahme ein Augenmerk darauf zu richten haben, was an dem komplexen Religionsgebilde als vorübergehende Zeiterscheinung und als Kulturentlehnung anzusehen ist und was zum Wesen gehört. D. h. es genügt für eine lebende Religion nicht, ihre Gegenwart zu studieren, es muß vielmehr sowohl die Geschichte, wie das Ideal der Religion mit ihrer Gegenwartswirkung in Frömmigkeit, Sitte, Kultus und sozialer Struktur in die Forschung einbezogen werden, weil sich nur so ein sicheres, geschichtlich begründetes Urteil darüber ergibt, was zum Wesensbestande der Religion gerechnet werden muß, wo die Lebenskräfte liegen und wie weit sie imstande sind, ihr Ideal in die Wirklichkeit zu übertragen. Von der Arbeitsweise der allgemeinen Religionswissenschaft unterscheidet sich das Verfahren lediglich dadurch, daß nicht alles zu registrieren ist, was je irgendwann von Bedeutung war, sondern daß es sich um die entscheidenden lebenswichtigen Züge handelt, und zwar sowohl um die edlen, wertvollen, wie um diejenigen, die vor den Formen einer Humanitätsethik nicht bestehen können, aber wurzelhaft aus dem Wesen der Religion abgeleitet werden müssen.

Ist schon dieses registrierende Verfahren um seiner Zartheit willen manchen Bedenken und Einwürfen ausgesetzt, so ist das erst recht der Fall, wenn die Darstellung zur Vergleichung wird. Nun gilt es ein Maß von Objektivität und Liebe auch für die zu bekämpfende Religion beizubringen, wie es ein Polemiker selten vermag, und doch die Wahrheit nicht durch Schönfärberei zu entstellen, es gilt ferner mit einem Aufwand großen geschichtlichen Wissens, feinsten religiösen Gefühls und zartesten Taktes eine Gegenüberstellung zu versuchen, bei der gerecht Geschichte gegen Geschichte, Ideal gegen Ideal, Wirklichkeit gegen Wirklichkeit abgewogen und dabei stets die streng religiöse Einstellung im Auge behalten wird. Nur so kann ein Gesamtbild erreicht werden, das zugleich ein Werturteil in sich schließen wird.

Ist auf diese Weise für jede einzelne Religion die dem Christentum entgegenkommende und sich von ihm abwendende Linie gefunden, so kann der Versuch gewagt werden zu zeigen, wo in der nichtchristlichen Religion Anknüpfungspunkte, wo beizubehaltende Werte liegen, was mit christlichem Geist nicht vereinbar ist, also bekämpft werden muß und welche Möglichkeiten bestehen, die Überlegenheit des christlichen Glaubens zur Evidenz zu bringen.

Und damit ist der Boden zu einer planmäßigen Auseinandersetzung in weitestem Umfange bereitet, bei der die für die Einzelreligionen bereits geleistete Arbeit noch einmal in der Gesamtüberschau zu wiederholen ist, so daß die kleinen Einzelzüge verschwinden und die großen Hauptsachen heraustreten.

Bei Inangriffnahme der allgemeinen Vergleichung, also auf der letzten Stufe der Aufgabe, entsteht eine neue große Schwierigkeit. Zwar enthält das Christentum in sich einen Wertmesser für religiöse und ethische Werte, der gemäß dem Charakter der höchsten Religion als absolut empfunden wird. Nun gilt es aber, den Erweis der Absolutheit dieses Wertmessers möglichst zu erbringen, und zwar, wenn die Auseinandersetzung fruchtbar werden soll, so, daß die Absolutheit auch von den Vertretern der Fremdreligionen anerkannt werden muß. Aber vielleicht heißt das die Forderung zu hoch spannen. Bringt man z. B. den Gegensatz zwischen dem Christentum und den Religionen des Ostens auf die Formel, daß wir das Ideal der Persönlichkeit, jene das Ideal der Unpersönlichkeit vertreten, so dürfte es schwer sein, das Persönlichkeitsideal dem als das absolut überlegene zu erweisen, dem nach seiner gesamten Weltanschauung die Persönlichkeit als eine zu überwindende Schranke des Seins gilt. Immerhin läßt sich für eine ganz große Gruppe von Äußerungen der Religiosität, von religiösen Erkenntnissen und religiös ethischen Forderungen die Überlegenheit des Christentums erweisen, und wo das nicht der Fall ist, die Andersartigkeit der christlichen Religion so zum Bewußtsein bringen, daß die Wahl zu einem Entweder-Oder führt.

Je farbenreicher das Gesamtbild wird, um so deutlicher wird es den großen Geisteskampf spiegeln, den die christliche Mission mit den nichtchristlichen Religionen kämpft, und zu immer neuer Bereicherung der theologischen Arbeit und zu immer besserer Kampfbereitschaft helfen, der Mission zum Nutzen und der Theologie zum Segen, deren höchster Beruf ja sein muß, der kämpfenden Kirche die Waffen zu schärfen, damit sie den ihr aufgetragenen Kampf ihrer Verantwortung bewußt kämpft und Christus immer mehr der Herr wird, dem sich alle Knie beugen.

Die ostasiatischen Religionen und das Christentum[1]).

Ein missionsapologetischer Versuch.

Von D. Witte (Berlin).

Es handelt sich bei dem Thema um folgende Religionen: 1. Den Schintoismus, 2. den Konfuzianismus, einschließlich der Laotse-Schule und 3. den Mahayana-Buddhismus.

Der Schintoismus steht als nationale Naturreligion tief unter dem Christentum. Nur zwei neuere Strömungen aus der Welt des Schintoismus bedürfen hier der Erwähnung. 1. Der Neu-Schintoismus, welcher den Polytheismus durch einen Pantheismus zu überhöhen sucht. Davon ist weiter unten zu reden. 2. Die neuen Schinto-Sekten, vor allem Tenrikyo und Omotokyo, in denen ein Henotheismus, vielleicht sogar ein Monotheismus sich herausarbeitet. Diese Entwicklung ist a) eine deutliche Wirkung des Christentums. Aber b) auch diese Sekten bleiben stark national gebunden und gehören c) zum Typ der Naturreligionen, höchstens der Gesetzesreligionen, stehen daher tiefer als alle Erlösungsreligionen.

Alle anderen Religionen Ostasiens stehen wie der Neu-Schintoismus auf dem Boden des Pantheismus. Der Neu-Schintoismus und Konfuzianismus vertreten einen naturhaften Pantheismus: Das Göttliche ist das in der Entfaltung des Seins sich nach ewigen Gesetzen auswirkende Leben des Alls. Der Buddhismus und die Laotse-Schule vertreten einen geistigen Pantheismus: Das seiner selbst unbewußte Göttliche ist das allein wahre Sein, alles Leben der sichtbaren Welt ist minderwertig, vielleicht Verirrung. Zu diesem Pantheismus ist Folgendes zu sagen:

1. Keine dieser Religionen hat die Menschen Ostasiens je voll befriedigen können. Alle Menschen machen dort von allen Religionen Gebrauch, die im Lande sind. Das deutet auf große Schwächen der einzelnen Religionen.

2. Der in ganz Ostasien verbreitete Polytheismus ist eine notwendige Folge des Pantheismus. Der Pantheismus befriedigt nicht das Verlangen aller Menschen nach persönlicher Gemeinschaft mit einer persönlichen Gottheit. So suchen die Menschen im Polytheismus einen Ersatz. Der christliche Monotheismus gibt in vollkommener Weise, was der Pantheismus nicht gibt und der Polytheismus nur in minder-

[1]) Hier kann nur ein Auszug gegeben werden. Das vollständige Referat erscheint in der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", 1928, Nr. 4.

wertiger Form: persönliche Gemeinschaft mit dem all-einen, persönlichen Gott.

3. Der christliche Monotheismus läßt sich als überlegen auch aus dem menschlichen Denken erweisen. Höchstes Sein ist nur persönliches Sein in reiner Geistigkeit. So ist Gott formal rein geistige Persönlichkeit. Höchster Lebensinhalt ist nur reine, heilige, grenzenlose Liebe. So ist vollkommene, reine, heilige Liebe das Wesen Gottes. Das ist der Inhalt der christlichen Gottes-Auffassung. Der Monotheismus hebt die Friedlosigkeit des Polytheismus auf und gibt die Gewißheit völliger Geborgenheit in der Liebe des einen, persönlichen Gottes.

In bezug auf das Ziel der Religion und den Weg zu diesem Ziel muß einerseits vom Konfuzianismus, andrerseits vom Buddhismus, einschließlich der Laotse-Schule, getrennt gehandelt werden. Der Neu-Schintoismus kann als belanglos hier fortbleiben.

Der Konfuzianismus gibt ein rein diesseitiges Ziel. Dem Jenseits steht er skeptisch gegenüber und führt nicht über die düstere Hades-Vorstellung, bzw. den Ahnenkult hinaus. So kann er das Ewigkeitsverlangen der Menschen nicht befriedigen. Hier liegt der Grund, daß der Buddhismus so schnell Eingang in Ostasien fand (in Japan liegen die Dinge dem Schintoismus gegenüber genau so), und daß man auch die Laotse-Schule nicht entbehren konnte.

Der Weg zu dem Diesseitsziel des Konfuzianismus hat folgende Schwächen: 1. Die Annahme vom Gutsein auch der empirischen Menschennatur ist eine Illusion und übersieht das radikal Böse in unserer Natur. Die Erklärung vom Vorhandensein des Bösen aus dem Nichtwissen ist oberflächlich und verkennt die Macht der Leidenschaften. 2. Belehrung und Vorbild genügen nicht als Mittel zur Erzielung der Sittlichkeit. Sie geben wohl Ziele, aber keine Kraft. Die Vorstellung von der automatisch und naturhaft wirkenden Kraft des Vorbildes, daß z. B. das Sittlichsein des Kaisers das Sittlichsein des Volkes nach sich ziehe, ist eine Illusion. 3. Das ganze Weltbild des Konfuzianismus von China als dem Weltstaat, vom Kaiser von China als dem gottmenschlichen Mittler, von der Identität der Natur- und Sittengesetze ist ein bloßes Phantasiegebilde, das in der Neuzeit zerstört ist, aber Chinas Zusammenbruch verursacht hat. 4. Der Konfuzianismus macht die Religion für die Sittlichkeit nicht fruchtbar. Die Religion ist Hintergrund, aber nicht Mittelpunkt seines Systems. Die Einsetzung der Ästhetik (Li, Künste, Musik) für die Erzielung der Sittlichkeit ist kein vollwertiger Ersatz. 5. Der Konfuzianismus ist eine edelste Ziele

gebende Gesetzes-Religion, aber nicht Erlösungs-Religion. 6. Eine Folge des naturhaften Pantheismus ist die Bindung des Menschen an die Natur. Es kommt zu keiner Herrschaft des Menschen über die Natur. Sogar alle feinen, frühen Erfindungen bleiben Zufallssache und ungenützt. 7. Die Unterjochung des Einzelnen unter die Allgewalt von Familie und Staat hemmte jede Freiheit und untergrub die Entbindung der stärksten Kräfte. 8. Die Orientierung nur an den Idealen des Altertums machte das Leben rein retrospektiv, hinderte den Fortschritt und machte das heutige China dem Neuen aus dem Westen gegenüber ganz hilflos. 9. Die unter 7 und 8 erwähnten Momente haben folgende üble Wirkungen in sittlicher Hinsicht: a) Das Lebensbewußtsein und die Achtung des eigenen und des fremden Lebens bleibt unentwickelt. b) Das Verantwortungsgefühl bleibt schwach. Denn die Verantwortung trägt die Gemeinschaft, nicht der Einzelne. c) Das Ehrgefühl, die sittliche Selbstachtung, entartet zu der äußerlichen Form des „Gesichts", der Wahrung des bloßen, ehrenhaften Scheines nach außen. d) Religion ist nicht persönliche, innerste Überzeugung und tiefste Befriedigung, sondern Beugung unter die geltenden, überirdischen Überlieferungen. 10. Der Konfuzianismus hat kein Verständnis für das schwere Problem des Leides. Logische Folge seines Systems ist, der Mensch hat das Schicksal, das er verdient. Die große Masse der schwer ringenden Menschen hat für ihn wenig Interesse. Er ist aristokratisch. 11. Die Überschätzung von Familie und Staat läßt ihn hilflos gegenüber allen Menschenbeziehungen außerhalb dieser Ordnungen, sowohl den vielen, selbständigen Staaten gegenüber als auch dem losen Verkehr freier Menschen gegenüber. Die Ordnung der Menschenbeziehungen in vertikaler Richtung läßt ihn die Wichtigkeit der horizontalen Beziehungen des Nebeneinander übersehen. 12. Eine direkte Lücke bildet das Fehlen einer umfassenden, sittlichen Ordnung der Beziehungen von Mann und Frau. Es fehlt das Ideal der Keuschheit für den Mann, und es bleibt bestehen die Polygamie. 13. Für das heutige Ostasien paßt der Konfuzianismus keinesfalls mehr. Sein Weltbild ist zerschlagen. Zur Natur haben die Ostasiaten heute eine andere, richtigere Stellung. Der Einzelne fühlt sich als Eigenwesen. Der Kollektivismus versagt dem Individualismus gegenüber. Dieser aus dem Westen kommende, sittlich-edle Individualismus ist eine Wirkung des Christentums. Seine Bejahung und Annahme durch die Ostasiaten ist also schon eine grundsätzliche Anerkennnng des Christentums. Der Konfuzianismus wird gleichwohl bemüht sein, sich für die Zukunft zu

behaupten. Daher bleibt die Auseinandersetzung mit ihm eine wichtige Aufgabe.

Über das religiöse Ziel und den Weg zu ihm im Buddhismus und der Laotse-Schule ist Folgendes zu sagen:

1. Das jenseitige Ziel des Aufgehens des Ich im All (hier: Tao, dort: Urbuddha) befriedigt die Menschen Ostasiens nicht. Nicht einmal die Hades-Vorstelluug und der Ahnenkult sind überwunden worden. Der Buddhismus hat vielmehr diesen primitiven Glauben in sich aufgenommen, trotzdem er der Reinkarnation widerspricht. Die starke Sehnsucht der Menschen nach persönlichem Fortleben hat außerdem das pantheistische Jenseitsziel des Buddhismus umgewandelt zu einer Paradieshoffnung mit persönlicher Seligkeit, die für die Volksreligiosität höchstes und letztes Ziel ist. Hadesglaube und Paradieshoffnung liegen auf der Linie der Ewigkeitshoffnung des Christentums. Das Christentum gibt aber doch Höheres, weil ihm nicht Paradiesfreuden, sondern selige, persönliche Gemeinschaft mit Gott Inhalt der Seligkeit ist.

2. Der Buddhismus und die Laotse-Schule geben als Ziel für das Diesseits nur die möglichst völlige Lösung des Ich aus allem Leben. Ihre Stellung zum Leben ist also grundsätzlich rein negativ. Sie lassen die Menschen, die in diesem Leben ringen müssen und sich freuen wollen, ohne Halt und Hoffnung für dies Leben. Ihre reine Jenseitigket war der Grund, warum der Buddhismus und die Laotse-Lehre die reinen Diesseitigkeits-Religionen des Konfuzianismus und Schintoismus nicht überwinden konnten. Das Christentum faßt Diesseits und Jenseits in eins. Auch diese Welt ist ihm Welt Gottes. Es verneint nicht das Sein, sondern nur das Sosein der Welt, und will die Welt von Grund aus umwandeln durch die Kraft Gottes. So stellt es höchste Diesseits-Aufgaben und hat volles Verständnis für das Ringen der Menschen in dieser Welt. Die buddhistische Reform-Bewegung ringt um eine positivere Wertung des Lebens in dieser Welt. Aber das ist unbuddhistisch, und alle Ziele und Mittel dieser Bewegung sind dem Christentum entlehnt.

3. Die grundsätzliche Negierung des Ich im Buddhismus hat in Ostasien in den großen Massen niemals Zustimmung gefunden. Immer wieder brach das Individuelle durch im persönlichen Gottesglauben, in persönlicher Jenseitshoffnung und in naiver Lebensfreude. Im heutigen Ostasien mit seinem Individualismus ist die Ich-Negierung des Buddhismus überlebt. Die Negierung des Ich läßt alle Sittlichkeit ohne

Kraft. Denn bei der Negierung des Ich kommt allem persönlichen Tun nur geringer Wert zu. Zur Übung auch der Liebe (Maitri, Metta) fehlt der Antrieb. Auch Buddha selbst war schwach im Liebetun. Das Christentum bejaht das Ich als höchste Gottähnlichkeit und setzt ihm die höchsten Aufgaben. Leben in der Liebe ist ihm alleiniger Beweis der Echtheit seiner Religiosität (1. Joh. 4, 16–21).

4. Der Weg zum religiösen Ziel ist im Buddhismus wohl gefaßt als Erlösungsidee. Aber es ist nicht Erlösung zum höchsten, gottähnlichen Sein, heraus aus dem Sein in Sünde und Schuld, sondern es ist ihm Erlösung aus dem naturhaften Sein in das naturhafte Nichtmehrsein. Die Erlösung ist also dem Buddhismus und der Laotse-Schule keine sittliche, sondern eine ontologische Frage. Das Sittliche steht dort nicht im Mittelpunkt. Es ist nur einer der drei Wege (Erkenntnis, Ethik, Versenkung) zur Erlösung. Es ist nicht Inhalt, sondern nur Mittel zur Erlösung, und zwar nur eines von drei. Dem Christentum steht das Sittliche im Mittelpunkt und es gibt die Kraft zum Tun des Guten, das beides ist seine Überlegenheit in diesem Punkt.

5. Die Reinkarnationslehre ist eine reine Hypothese. Sie macht die Erlösung zu einem unendlich langen Entwerdungsprozeß und läßt die sittliche Energie erschlaffen. Das Christentum stellt alles auf eine einmalige sittliche Entscheidung und spornt dadurch zu höchster sittlicher Tatkraft an. Die vielen Bodhisattvas helfen ein wenig, doch muß der Mensch sein Heil selbst schaffen.

6. Die Idee des Karma löst gedankenmäßig klar die Frage nach der Ursache des Leides und des unschuldigen Leidens. Aber diese Lösung ist hart und lieblos und weiß keinen Zweck des Leidens befriedigend aufzuzeigen. Das Christentum negiert nicht das Leid, wie der Buddhismus, sondern bejaht es als eine wertvolle Schule der eigenen Veredlung und der Liebesübung an andern.

7. Der Buddhismus unterliegt der großen Gefahr der Zerspaltung seiner Religion in eine esoterische, weltferne Mystik und einen exoterischen Volkskult mit Polytheismus und Ritualismus. Den vielen Menschen hat er kein volles Heil zu bieten. Das ist eine große Schwäche. Das Christentum hat das volle Evangelium für alle Menschen zugleich.

8. Der Amida-Glaube des Buddhismus stellt eine abweichende, formal dem evangelischen Christentum sehr ähnliche Art der Religion dar. Aber es ist nur eine formale Ähnlichkeit: a) Auch dem Amida-Glauben ist die Erlösung nicht ein sittliches, sondern ein Seinsproblem.

b) Auch er steht dem Leben negativ gegenüber. c) Amida ist keine geschichtliche Persönlichkeit, sondern eine Idee. Jesus war Mensch mit uns in vollem Sinn. d) Es bleibt ganz unklar, wodurch und durch welche Macht das Verzicht-Gelübde Amidas erlösende Kraft erhält. e) Der einstweilige Verzicht Amidas auf volle Seligkeit kann nicht entfernt der Selbsthingabe Jesu in alles Menschenleid und das Sterben gleichgesetzt werden.

Wo Menschen heute in Ostasien wirklich noch ganz und tief im Pantheismus leben, sind sie subjektiv von ihren Religionen befriedigt. Aber die Zahl dieser Menschen war und ist klein. Die vielen in Ostasien leben, hoffen, ringen auf der Linie des personalistischen Daseins, aber religiös nicht befriedigt im Polytheismus. Allen kann das Christentum Höheres, Besseres geben, auch der kleinen, ersten Gruppe. Doch kann man das den Menschen nicht durch den theoretischen Nachweis der Überlegenheit des Christentums anbeweisen. Man muß sie im letzten Grunde auf den Weg der Erfahrung weisen: Komm und sieh, nimm und iß.

---

7. Religionsgeschichtliche Abteilung.

Die Abteilung tagte unter dem Vorsitz von D. Beth (Wien). Eine Diskussion fand infolge Zeitmangels nicht oder nicht in genügendem Maße statt.

Die Bedeutung der Religionsgeschichte für das Alte und Neue Testament[1].

Von D. Alfred Jeremias (Leipzig).

Die Menschheitsbildung ist ein einheitliches Ganzes und die Religion ist Kern und Stern derselben. Die Religion ist ein einheitliches Ganzes und die Erlösererwartung ist ihr Thema. Was Buddha stark rationalisiert in der Predigt von Benares gesagt hat, gilt von der gesamten innerlich einheitlichen Menschheitsreligion: „Wie das Meer nur von einem Geschmack durchdrungen ist, dem Geschmack des Salzes, so ist sie nur von einem Geschmack durchdrungen, dem Geschmack der Erlösung." Aber auch die Erlösererwartung ist ein einheitliches Ganzes und das Urchristentum, das in der israelitisch-prophetischen Religion seine Vorstufe hat, ist das Pleroma der Erlösungserwartung aller Welt.

[1] Das Referat von Jeremias konnte wegen Behinderung des Referenten nicht gehalten werden, ist aber für den Druck zur Verfügung gestellt.

Das Alte Testament.

Das Verdienst der Schule Wellhausen liegt auf dem Gebiete der Quellenscheidung und der Verbesserung des überlieferten Textes auf Grund der nachkanonischen Überlieferung. Sofern sie religionsgeschichtlich sein wollte, mußte sie in die Irre gehen, weil sie die Religionsverhältnisse eines viel späteren vorislamischen, arabischen Beduinentums zur Vergleichung heranzog. Die Erforschung des religiösen Gehalts der biblischen Schriften in neue Bahnen gelenkt zu haben, ist das Verdienst der orientalischen Altertumskunde. Sie zeigt, daß es eine kulturlose Zeit Israels nie gegeben haben kann, weil bereits die Anfänge der religiösen Gemeinde Israel sich inmitten einer hohen Kulturwelt entfaltet haben, mit der sie in allen weltlichen Beziehungen wurzelhaft verbunden war und immer verbunden geblieben ist.

Aus der literarkritischen Schule stieg die „Religionsgeschichtliche Schule" hervor. Sie öffnete die Fenster gegen den Alten Orient. Aber man benutzte die Ergebnisse der Denkmalforschung wesentlich dazu, den Kommentaren interessante Mitteilungen einzufügen, ohne ihr vollen Einfluß auf das Verständnis des Wesens israelitischer Denkweise einzuräumen. Es blieb bei starker Nachwirkung des alten Entwicklungsgedankens. Die religionsgeschichtliche Betrachtung ersetzte die Überlieferung durch eine Geschichtskonstruktion. Und die religionsgeschichtliche Betrachtung nahm der Religion das Herz: die objektive Offenbarung, die die Naturreligion der Umwelt zu einer Geschichtsreligion erhob. Erscheinungen höherer Religion in alter Zeit wurden als „Synkretismus" erklärt. Die Genesis blieb „eine Sammlung von Sagen". Eine Religion der Väter gab es nicht. Die auf biblischer Grundlage ruhenden Disziplinen zogen sich vom Alten Testament möglichst zurück, obwohl sie selbst längst von einer dogmatischen Anschauung, die (wie die jüdischen Gelehrten noch heute) im A.T. nur dicta probantia für eine gebundene Lehre suchte, zu einer historischen Auffassung übergegangen waren. Auf der Seite der konservativ gebliebenen alttestamentlichen Forschung rettete man sich in eine historisch-apologetische Methode, die mit Hilfe der Orientforschung aus der Wellhausenschen Liquidation zu retten suchte, was zu retten war. Auf der mittleren Linie wurde die erneuerte literarische Methode durch eine ästhetisch-psychologische bereichert, bei der aber abendländisches Denken und abendländischer Geschmack — vom morgenländischen grundverschieden — oft genug zu Fehlschlüssen führten.

Besonders verhängnisvoll wurde die abendländische Methode bei

der Kernfrage: der Erlösererwartung. Die Erforschung der orientalischen Umwelt zeigt, daß auch hier alles wurzelhaft, durch religiöse Neuschöpfungen hindurch, mit der altorientalischen Erlösererwartung verbunden ist, und zwar nach ihren beiden Strömungen, die man in spätjüdischer Zeit als Erwartung des Messias ben David und Erwartung des Messias ben Joseph unterschieden hat. Die Idee beider Erlösergestalten ist uralt.

Die ältere Schule hatte alle auf den Messias ben David sich beziehenden „messianischen Weissagungen" schon deshalb für „unecht" erklärt, weil sie bei den Propheten scheinbar unvermittelt als Segenssprüche dicht hinter klaren Fluchsprüchen auftreten. Das unmittelbare Hervorsteigen der Segenszeit aus der Fluchzeit ist aber gerade das Charakteristische des dem Abendland fremden spiralischen Kreislaufdenkens, nach dem das Weltgeschichtsgeschehen wie in Tagen und Nächten, in Wintern und Frühlingen abrollt: man wartet auf den endgiltigen Weltenfrühling nach der letzten Fluchzeit. Sofern man dann eine Erlöserkönig-Erwartung für das A. T. zu Recht bestehen ließ, konnte man sich nur vorstellen, daß sie mit dem empirischen Königtum aufgekommen sein müßte. Man übersah, daß der gesamte umgebende Orient erfüllt ist mit der Erwartung eines Erlöserkönigs. Diskreditiert wurde der davidische Messianismus weiter durch abendländisches Denken, indem man sagte: Die Propheten sind Politiker, es handelt sich um rein politische vaticinia, die übrigens kaum einmal eingetroffen sind. Als von unsrer Seite der Satz aufgestellt worden war: Die Propheten sind Politiker, hatte sich zunächst lebhaftester Widerspruch erhoben. Wir wußten, daß das im Sinne orientalischer Psychologie keine religiöse Entwertung ist. Denn für den Orient ist Politik, Volk und Religion ein untrennbares Eins. Und in der Vertiefung orientalisch-israelitischer Welt ist jede politische Hoffnung Reichgotteshoffnung.

Auch eine neueste Erkenntnis in dieser Richtung bedarf der Korrektur von Seiten der orientalischen Religionswissenschaft. Man hat richtig erkannt, daß der davidische Messias nie der leidende und sterbende ist. Das ist im allgemeinen richtig. Leidend und sterbend ist der Messias ben Joseph, mit dem dann der Messias-Menschensohn eng verbunden ist. Aber er steckt doch heimlich auch in dem durch Kampf und Endsieg dringenden Messias ben David. Er verbirgt sich nämlich in den legendarischen Motiven der geschriebenen Geschichte der betreffenden Gestalten, in den Motiven von seiner geheimnis-

vollen Geburt und Jugend, in der Stilisierung seiner politischen Kämpfe als Sieger über den Drachen mit ihren Folgen.

Der Gedanke vom leidenden und sterbenden Erlöser verbirgt sich im israelitischen Schrifttum auch gesondert von der Erlöserkönigsgestalt in kosmisch- und kalendarisch-mythologischer Stilisierung bestimmter Gestalten, wie der des Joseph-Tamuz, der leidend den Unterweltsmächten verfällt und als Retter seine Apotheose feiert. Man kann im allgemeinen sagen: Es sind alle die alttestamentlichen Gestalten, die die christliche alte Überlieferung mit einer ganz richtigen Witterung als „Typen auf Christus" bezeichnet hatte. Die Motive, die in bestimmter logischer Folge ein von himmlischen Erscheinungen abgelesenes Geschehen auf die Gestalten übertragen, werden wie ein Netz über das ganze Gemälde gelegt, unterstützt durch Wahl bestimmter Zahlen, durch hieratische Namenbildungen, durch Wahl von Worten und Gegensinnworten, durch Wortspiele usw. Die geschriebene israelitische Geschichte ist nach dieser Richtung von einer unerhörten Kunst der Darstellung. Beim Jahvisten ist die Stilisierung weniger reich als bei dem weltoffeneren Elohisten. Es hat Zeiten gegeben, in denen man die mythische Stilisierung bei den Juden selbst nicht mehr verstanden hat, und wiederum im Spätjudentum Zeiten, in denen die Motivmalerei vergröbert worden ist.

Die Tamuzzüge des leidenden Erretters kommen allmählich auch in die Darstellung der Messiaserwartung bei den Propheten, der dann wie bei Jes. 53 von dem davidischen Messias losgelöst erscheint. Die Synthese beider Gestalten taucht in schweren Notzeiten im Spätjudentum auf. Im Messiasbewußtsein Jesu, der die Geschichtswerdung des Messias ben David wie des Messias ben Joseph (Menschensohn!) ist und zugleich die Geschichtswerdung des mythischen Erlösers (teste David et Sybilla) ist die Synthese vollzogen und verwirklicht.

So ergibt sich, daß die vom Orient kommende religionsgeschichtliche Erkenntnis eine neue Methode der Erforschung der Formsprache des biblischen Schrifttums anbahnt. In den Motivregistern zu der 3. deutschen Ausgabe meines Alten Testamentes im Lichte des Alten Orients, in der ich das Alte Testament aus abendländischer Atelierwissenschaft in das Freilicht des Alten Orients zu rücken versuchte, habe ich den Anfang gemacht, mein Bruder Joh. Jeremias hat in seinem Gottesberg und im Evangelium nach Markus die These auf das Neue Testament hin erweitert.

Die Motivsprache ist eng verwandt mit der Symbolsprache. Es

gibt in der Bibelsprache nicht ein einziges Symbol, das nicht in der erstaunlich einheitlichen Weltanschauung des Alten Orients seine Erklärung findet. Diese Weltanschauung ruht auf dem Denkgesetz: Was oben ist, ist unten. Alles irdische Sein und Geschehen hat sein Urbild und Vorbild in himmlischem Sein und Geschehen. Auch in dieser Hinsicht ist vorexilisches israelitisches Denken und nachexilisches jüdisches wesentlich nicht zu trennen. Dieses Widerspiel stellt alle Symbolik dar. Das Symbol ist mehr als Bild. Es ist Wesensoffenbarung. Es „wirft zusammen" (symballein) das gegenständliche Anschauen des Bildes mit der Vorstellung von einer Funktion aktuellen Inhalts. Beispiel: Der Berg (Gottesberg) ist in der Bibel nicht nur ein Bild des erhabenen, Zuflucht bietenden Gottes, sondern das Symbol einer Offenbarung Gottes unter bestimmten Zeichen und Merkmalen und der Aneignung durch den Menschen unter bestimmten seelischen Affekten und kultischen Handlungen. Ein anderes Beispiel: Essen (und Trinken) ist nach biblischer Symbolik nicht bloß das Bild zur Veranschaulichung seelischer Ernährung, sondern immer mit dem Funktionsbegriff des damit verbundenen Schauens der Gottheit und der Gewinnung sakramentaler Gemeinschaft mit ihm verbunden: „Ich werde gesättigt, wenn ich erwache zu seinem Bilde." Das ist auch der Sinn z. B. der Schaubrote. Noch heute ist der Gedanke in echter jüdischer Frömmigkeit vorhanden. Der Baal Schem, der Begründer des Chassidismus, pflegte zu sagen: „Beim Essen richte ich meine Gedanken auf die Offenbarung." Was von der Mystik des Essens gilt, gilt auch vom Trinken. In Ps. 116, 13: „Ich will den Kelch der Heilungen emporheben und den Namen Jahve verkündigen", ist der Kelch weit mehr als ein Bild des Leidens.

Ein Beispiel für den Wesensunterschied der abendländischen Erklärung biblischer Symbolik und der allein berechtigten morgenländischen möge die Stelle Jes. 7 geben. Der Prophet redet in ekstatischer Orakelsprache vom kommenden Erlöserkönig:

„Siehe, die Maid ist schwanger, sie wird einen Sohn gebären
und wird seinen Namen Immanuel („Gott mit uns") nennen.
Milch und Honig wird er essen,
wenn er weiß, das Schlechte zu verwerfen und das Gute zu erwählen."

Nach der orientalisch-mythologischen Sprechweise kann das nur heißen: Die Virgo paritura ist da. Nachdem das „Prophetenweib" in der sibyllischen Ehe des Propheten zwei Knaben geboren hat, die mit ihrem Namen die Fluchzeit repräsentieren, der die Segenszeit folgen soll, heißt dieses Kind „Immanuel". Der Name ist Wesensoffenbarung

im Orientalischen. Unmittelbar parallel dazu ist die Weisung des Engels an Maria: „Du sollst seinen Namen Jesus heißen." Der Name ist auch hier nicht beliebiger Vorname, sondern Programm: „Der Erlöser", wie Immanuel Programm auf der messianischen Vorstufe ist. Die Mutter des Heilbringers ist immer im mythischen Sinn „Virgo", wobei das Physiologische in unserm Sinne ganz unwesentlich ist. Wenn das Kind das Mysterienalter erreicht hat, wenn es reif ist, etwa das Notungschwert zu gewinnen für die Gigantomachie, wird das paradiesische Zeitalter eintreten. Er selbst wird Götterspeise essen („Milch und Honig", Nektar und Ambrosia). Der Redactor, der in Kap. 7 Prophetensprüche zusammengefügt hat, hat die Symbolsprache bereits nicht mehr verstanden.

Ein anderes Beispiel. Bei der Ankündigung des geheimnisvollen Kindes, das die wunderbar fruchtbar werdende Urmutter Sarah gebären wird, „lacht" Sarah. Immer wieder erklingt in der Erzählung das Motiv des „Lachens" und der Name Isaak wird mit Hilfe des Motivs gedeutet. Das Lachmotiv ist in der gesamten einheitlichen Erlösungsreligion der Welt das Motiv des „ver sacrum", des Anbruchs der Segenszeit nach der Fluchzeit. Der abendländische Exeget, der die Sprache nicht kennt, verirrt sich gründlich. Er sagt: „Abraham fällt vor Gott nieder und lacht über seine Verheißungen. Diese Zusammenstellung gibt einen tiefen Einblick in das Herz des Kirchenmannes und gelehrten Theologen (gemeint ist der Verfasser des Priesterkodex), der sich über jene alten Erzähler hoch erhaben dünkte und der doch an Religion so tief unter ihnen steht!"

In Ägypten hat die mythologisierte Weltzeitalterlehre eine besondere prophetische Literatur geschaffen mit dem Schema: Es ist Fluchzeit. Ein Seher tritt vor den König und weissagt nach Überwindung der Plagen das Kommen eines Retters mit Segenszeit. Das Motiv des Leidens, Sterbens und der Apotheose klingt im Geschick des Propheten, der im Orient immer grundsätzlich identisch mit dem Retter ist, an. Er fällt nach der Verkündigung tot nieder und erhält etwa im königlichen Begräbnis seine Apotheose. Es ist durchaus irrig, wenn man daraus auf eine literarische Abhängigkeit des israelitischen Prophetenstils vom ägyptischen hat schließen wollen. Die Verwandtschaft erklärt sich aus dem gleichen kosmisch-mythischen Konzept, das die Stilform schafft. Im Babylonischen gibt es übrigens ähnliche Literaturgattungen, einerseits in den politischen Bußpsalmen mit ihrem Wechsel von Segens- und Fluchzeit, andrerseits in historisch-legendarischen Texten

mit dem Schema: Die Gottheit sendet dem erwählten babylonischen Volk um ihrer Frevel willen ein fremdes Eroberervolk als Zuchtrute. Später wird die Zuchtrute zerbrochen, und neue Segenszeit tritt ein, wenn die zürnende Gottheit sich wieder in Gnaden zugewendet hat. Auf israelitisch-prophetischer Seite liegt der tiefgehende Unterschied in dem neuen Gotteserlebnis, das den richtenden und rettenden Gott erlebt, der das endgiltige Weltregiment anbahnt.

Für die jüdische Spätzeit wird das Studium der persischen Religionsgeschichte besonders wichtig. Es kann von vornherein keinem Zweifel unterliegen, daß das prophetische Judäertum mit seinem gewaltigen Propagandageist die Umwelt religiös tief beeinflußt hat. Die Geschichte von den Magiern vom Morgenlande Matth. 2 zieht die Konsequenz. Aber auch umgekehrt wird der Einfluß bedeutend gewesen sein. Die Juden bekennen ja selbst, daß sie von den Persern Religionselemente übernommen haben, z. B. in der Engellehre. Aber auch das war nicht Synkretismus, sondern Umprägung vorhandenen Besitzes, im schlimmsten Falle Pseudomorphose. Auf dem wichtigsten Gebiete, dem der Erlösererwartung, spricht man heute von einem eranischen Erlösungsmysterium, das vom Orient nur die Formen übernommen haben soll. Aber die avestischen und von dem Avestischen abhängigen manichäischen Texte sind nur zufällig in einem arischen Dialekt überliefert. Auch die avestische Erlösungserwartung ist wesentlich orientalisch. Arisch-religiösem Geist mag es zu danken sein, daß hier der große Schritt vollzogen wurde, der die orientalische auf Erlösung strebende Gigantomachie in das Innere des Menschen verlegt hat und den gewaltigen Gedanken eines Heilands endgiltiger Weltvollendung geboren hat. Aber die Erlösung bleibt auch hier kosmisch im Mikrokosmos des Menschen.

Das Neue Testament.

Als 1906 mein Buch „Babylonisches im Neuen Testament" erschienen war, begegnete ich zwei Einwendungen. Ein führender hellenistischer Forscher sagte: Was da als altorientalische Weltanschauung vorausgesetzt ist, ist in Wirklichkeit die hellenistische Weltanschauung. Und der führende judaistische Forscher sagte: Was hier als altorientalische Weltanschauung vorausgesetzt wird, ist in Wirklichkeit die kabbalistisch-jüdische Weltanschauung. Beides ist richtig. Ich hätte den Titel wählen sollen: Palästinensisch-Jüdisches im Neuen Testament. Nur war ich damals noch nicht zu der Erkenntnis gekommen, daß die palästinensisch-jüdische Umwelt nichts mehr vom Griechisch-Hellenischen in

sich hat, sondern daß sie ganz altorientalisch ist in entsprechender Morphose.

Das gilt zunächst von der Sprache. Es gilt aber erst recht von der Religion. Die eigentliche griechisch-hellenistische Welt war areligiös geworden. Der neue religiöse Strom war orientalisch. Aber grade dadurch erhielt die neue griechische Weltsprache mit ihrer orientalischen Symbolik die Fähigkeit, die Ausdrucksformen für den neuen transzendentalen Inhalt abzugeben. Denn die hinter der kosmischen und kalendarischen Symbolsprache stehende Ideenwelt enthielt gleichsam den Schattenriß des Gekommenen. Der geschichtliche Christus war die Geschichtswerdung sowohl des Mythos, wie des den Mythos auf die höhere Stufe der Weissagung hebenden israelitischen Prophetismus.

Jesus, der ein Hochgebildeter im Sinne seiner Zeit gewesen ist und der mit der palästinensischen Welt ebenso vertraut war wie mit der biblischen, hat gewußt, daß er auch Erfüller des Mythos ist. Er hat sich selbst der mythischen Symbolsprache bedient. Die Sammler der Überlieferungskörbe haben es gewußt und haben mit Vorliebe die Erzählungsstoffe nach der Motivreihe vom kommenden Erlöser besonders in den Jugenderzählungen angeordnet. Jede Einzelheit in dem großen Geschehen entsprach ja einem im Mythos vorgezeichneten Weltenplan. Die Symbolsprache geht bis in die Passionsgeschichte hinein, z. B. bei der Rede Jesu an die weinenden Frauen vom sterbenden grünen Holz. Und wenn die Schergen Jesus als Narrenkönig verspotteten, so haben sie in „unheiliger Einfalt", vielleicht auch unbewußt (auch hier gilt: sie wußten nicht, was sie taten) irgend eine Variante der kultischen Mimik vollzogen, die in den Neujahrsfestspielen den Erlöserkönig alljährlich travestiert hat.

Die Erkenntnis der palästinensisch-jüdischen Umwelt in ihrem orientalischen Charakter dient aber auch der Aufhellung der urchristlichen Frömmigkeit, wie sie im N.T. bezeugt ist. Das Orientalische der neutestamentlichen Umwelt trägt stark jüdischen Charakter. Und das nachexilische Judentum hat neben seiner gesetzlichen Einstellung auch eine tiefere Seite gehabt: einen von Freudengeist erfüllten religiösen Willen, die Heiligung des Namens Gottes auf alles Sein und Geschehen, auch auf das Profane, auszudehnen. Bei dem Übergang in reines Heidenchristentum sind besonders im Abendlande Frömmigkeitswerte verloren gegangen, die im N.T. latent vorhanden sind, einerseits durch die Übernahme der neuplatonischen Zweiweltenlehre, andrerseits durch die Trennung von Schöpfung und Erlösung.

Im heutigen östlichen Judentum und seiner Frömmigkeit findet man noch viel von der altjüdischen Frömmigkeit, die das Urchristentum im Sinne Jesu übernehmen durfte und übernommen hat.

Die religionsgeschichtliche Heranziehung einer nach unsrer Auffassung nicht richtig beurteilten biblischen Umwelt hat zu dem Urteil geführt: Das Urchristentum ist eine synkretistische Religion. Synkretismus klingt wie Vermischung im Sinne einer Pseudomorphose. In Wirklichkeit handelt es sich um das Zusammenströmen von Dialekten einer und derselben Geistessprache in die eine neue Sprache, die mit der Christuswirklichkeit in die Welt getreten ist. Insbesondere in Paulus hat dieses Zusammenströmen Gestalt gewonnen. Er hat die Gnosis, die das Zusammenströmen der Variationen der einen großen Erlösungssehnsuchtswelt vorbereitet hatte, christisch umgestaltet. Die paulinische Literatur ist voll unerkannter direkter und indirekter Zitierungen aus der Umwelt. Nur zwei Beispiele. Römer 8 appelliert Paulus an das allgemeine kosmisch-religiöse Bewußtsein der Umwelt, daß die gesamte Kreatur von der Erlösung erfaßt werden soll und sich danach sehnt, und er sagt, daß in Christus die Erfüllung der Sehnsucht angebrochen und verbürgt ist. Eph. 5, 14 gibt einen Gedanken wieder, der sich immer wieder in zarathustrischen Hymnen findet, nach der der himmlische Lichtbote die in Umklammerung der Materie trunken schlafende Seele weckt. Er prägt den Gedanken christisch um:

„Wach auf, der du schläfst und stehe auf von den Toten, auf daß dich Christus erleuchte[1])."

Vergleichende Religionsgeschichte und systematische Theologie.

Von D. Karl Beth (Wien).

Die systematische Theologie der Gegenwart bedarf der Religionsgeschichte. Deshalb hat das Studium der systematischen Theologie, vor allem der Dogmatik, die Religionsgeschichte in der Art, wie sie als vergleichende Wissenschaft arbeitet, vorauszusetzen.

Den Beweis dieses Satzes muß ich aus der Aufgabe der systematischen Theologie ableiten.

1. Aufgabe der systematischen Theologie.

Als gemeinsamen Ausgangspunkt ihrer Aufgabe können alle Beteiligten dies ansehen: die systematische Theologie hat das Ziel der Theologie herbei zu führen.

[1]) Eine ausführlichere Veröffentlichung ist für die von D. Beth herausgegebene Zeitschrift für Religionspsychologie vorgesehen.

Die Theologie fasse ich dabei als die Wissenschaft, welche diejenige Kenntnis vom Christentum anstrebt, welche in der Kirche Jesu Christi der rechten Erfassung und Darbietung des Heils diensam ist. Während also alle einzelnen Disziplinen, die man enzyklopädisch als historische in weiterem Sinne zusammenfaßt, die Teilerkenntnisse für dieses Ziel liefern, gibt die systematische Theologie gleichsam das Fazit; aber doch nicht so, als ob es sich dabei um eine bloße Zusammenfassung der Teilgebietserkenntnisse handelte. Es ist in der systematischen Theologie ein anderer Faktor tätig, der bestimmend ist und die Gesamtschau des Christentums ermöglicht. Die systematische Theologie betrachtet das Christentum als eine Ganzheit von Glaubens- und Lebensanschauung; sie entwickelt die dem Christentum eigentümliche Art der Frömmigkeit so, daß eine geschlossene Konzeption von Gott und Welt und beider Verhältnis zu einander entsteht; als theoretisch erkennende Wissenschaft projiziert sie das an sich Unsagbare in die Rede und bricht das heilige Schweigen; sie erfaßt das Christentum sofern es als ein Erkenntnisinhalt dargestellt werden kann, welcher ins Bewußtsein eingeführt und vom Bewußtsein durch das Wort reflektiert werden soll. Der Faktor, welcher hierbei in Tätigkeit gesetzt wird über das hinaus, was in den anderen theologischen Disziplinen maßgebend ist, ist die Bewußtwerdung des Wertes und der Wahrheit dieses Erkenntnisinhalts Christentum.

1. Daraus folgt aber etwas sehr Wichtiges. Die Dogmatik (und für die Ethik gilt im Ansatze das Gleiche) hat die methodische Anwendung des Glaubens und seiner Erkenntnis zu ermöglichen und zu vollziehen. Sie hat diejenige Art des Erkennens durchzuführen, welche imstande ist, die Gegenstände des christlichen Heilsglaubens, den göttlichen Heilswillen samt seinen Voraussetzungen und Folgen, zu ergreifen. Hierdurch soll sie den gesamten Inhalt des christlichen Glaubens auf eine Ebene diesem Glauben entsprechender Anschauung von Gott und Mensch und Welt projizieren und so die christliche Weltanschauung entrollen.

2. Keinem Zeitalter, keinem Systematiker bleibt aber neben und bei dieser Arbeit an der Bewußtmachung des Erkenntnisgehaltes des Glaubens die Auseinandersetzung mit der Zeitkultur erspart, die in bejahender wie verneinender Linie verlaufen kann. Sie gehört zu dem Allerwichtigsten, das es in der Theologie zu leisten gibt. Die wahrhaft Großen finden wir daher bei solcher Arbeit an, die heute in der Kirche insbesondere durch das weitverbreitete Interesse für andere Religionen bedingt ist. Und da es getaufte Christen sind, die diesen Interessenstreit ausfechten, so ist es wichtig, daß diese Arbeit auch wirklich innerhalb der Kirche geschieht und nicht von außen her in die Kirche hineingetragen wird. Die Kirche muß alle solche Regulierarbeit (z. B. ebenso gegen den mechanistischen Evolutionismus wie gegen die religionsgeschichtliche Klitterung von Drews) selbst besorgen und muß in erster Linie die Systematik, teilweise auf den von ihr gezeigten Pfaden die Praktik tun.

3. In der Tat hat fast immer, seit der Abteilung der heutigen Disziplinen durchweg, die Systematik die Aufgabe der Auseinandersetzung mit der Zeitkultur

und der Beantwortung der wechselvollen Fragen und Zweifel der Zeit übernommen und übernehmen müssen. Und von Anfang an hat die Weltanschauungsbildung der Kirche sich in einer außerordentlich lebhaften und fruchtbaren Auseinandersetzung mit den einzelnen Religionen der Zeit bewegt. Justin der Märtyrer und Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes, Augustin und Arnobius und Lactanz, sie alle haben die Ausbildung des christlichen Vorstellungsgutes und Gedankensystems in der Auseinandersetzung mit den Glaubensweisen und Kulten ihrer Zeit erarbeitet. Solche religionsgeschichtliche Auseinandersetzung ist dabei immer der systematischen Theologie zugefallen. Nicht aus historischen Interessen, sondern weil schon in den ersten Jahrhunderten die religionsvergleichende Diskussion durchaus im Dienste der Feststellung des Wesens, des Wertes und der Wahrheit der christlichen Religion selbst stand. Nun ist freilich die Rücksichtnahme auf andere Religionen später zurückgetreten. Zumal im Mittelalter hat die Dogmatik dem aufkeimenden logischen Bedürfnis Rechnung tragen müssen und gezeigt, daß der Glaube mit der „Vernunft" im Einklang steht. Die Dogmatik wurde in der Hauptsache Ordnungswissenschaft und empfing denjenigen Sinn, der sich traditionell noch heute mit dem Worte der Systematik in den Wissenschaften verbindet. Die Dogmatik hatte die Harmonie zwischen dem Diskrepanten herzustellen, und sie tat das auf dialektischem Wege.

Wieder eine neue Seite des religiösen Lebens kam in den Vordergrund; und durch sie wurde die Dogmatik dahin geführt, die Bedürfnisse des Herzens zu entdecken, von denen man bis dahin überhaupt noch nichts bewußtvoll gewußt hatte. Und noch ist diese Epoche nicht zurückgelegt, noch ist nicht verdaut, was da an Neuem herauf kam; im Gegenteil ist dies Neue gerade jetzt nach dem Kriege ganz überwältigend und erschütternd – da zieht wieder eine andere Geisteswelt heran: Kulte, Kulturen, Religionen des Ostens und Südens drängen vor und zeigen ihr Antlitz fast ohne Visier. Damit erhebt sich eine Auseinandersetzung der geistigen Mächte und Strömungen ganz ähnlich derjenigen in den ersten Jahrhunderten des Christentums.

Wechselnd ist also die Rolle der Systematik in der Geschichte der Theologie. Von je hat sie aber so sicher im Zentrum der Theologie gestanden, daß die anderen Disziplinen sich nur spät, langsam und zaghaft von ihr gelöst haben. Und wieder steht seit Jahrzehnten die Frage nach Wesen, Haltung, Wahrheit, Absolutheit des Christentums im Zenit der Erörterung. Wieder fragt man: wer wird siegen? Christus oder Mitra oder Buddha oder Plotin oder Steiner oder Krischnamurti usw.? Das ist in der Tat die Fragestellung in unseren Tagen, die niemand, der unsere Welt kennt, übersehen kann.

4. Diese entscheidende Frage beantwortet die Systematik unserer Tage, indem sie einerseits die Auseinandersetzung mit der Weltanschauung in Form einer Auseinandersetzung mit den Religionen auf-

nimmt und zum andern sich des eigenen Glaubensgehaltes und Erkenntniswertes bewußt wird. Es ist dabei selbstverständlich und braucht nicht weiter untersucht zu werden, daß die Intraspektion des christlichen Glaubens und zumindest ein vorläufiges, aber für die extraspektive Betrachtung normatives Ergebnis derselben über die Definition des Glaubensinhaltes das erste Erfordernis ist. Der Boden der Glaubensschau und Glaubenserkenntnis ist es, der hier ganz allein eingehalten wird; jedoch nicht bloß logisch ordnend, sondern darüber hinaus den Gehalt dessen, was als Christentum zu gelten hat, selbst erst ermittelnd und feststellend und auch diese Feststellung vornehmend mit der Absicht, sie durch den vergleichenden Blick auf die anderen Religionen zu ergänzen.

5. Allein diese Intraspektion ist eben nur eine Teilaufgabe der systematischen Theologie. Denn es fällt der Dogmatik zu jeder Zeit aufs neue die Aufgabe zu, die wissenschaftliche Darstellung der Weltanschauung zu vollziehen, wie der Ethik die Aufgabe, die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lebensanschauung zu vollziehen.

Hierdurch steht nun aber die Dogmatik (und ebenso die Ethik) in einer ganz bestimmten Beziehung zum übrigen Geistesleben. Positiv bedeutet diese Beziehung, daß das System der Glaubenswahrheit zum System der Verstandeswahrheit in ein positives Verhältnis gesetzt bzw. das System der Verstandeswahrheit vom Glauben durchdrungen werden muß. Zu diesem Zwecke muß die Glaubenswahrheit selbst zu einem geschlossenen System von Weltanschauung ausgebaut werden. Eine Dogmatik, welche nicht eine volle, lücken- und bruchlose Weltanschauung erarbeitet, verfehlt ihren Zweck. Sie erreicht es nicht, das Christentum als einen Erkenntnisinhalt ins Bewußtsein einzuführen. Wenn die Dogmatik nicht selbst die Weltanschauung, welche dem christlichen Glauben gemäß ist und von diesem zu erfassen ist, darbietet, so läßt sie eine empfindliche Lücke im Bewußtseinsleben, die so empfindlich ist, daß der Mensch, dem eine solche Dogmatik entgegentritt, sie als einen Torso empfindet. Eine solche Dogmatik nötigt den einzelnen Gläubigen, sich seine Weltanschauung selbst zu bilden; wahrscheinlich wird er eine unchristliche ergreifen, weil sie ihm entgegentritt, obgleich sie zu dem, was ihm an Glaubensgehalt geboten ist, garnicht stimmt.

2. Die Religionsgeschichte im Kampf um die Weltanschauung.

Darin sind rechter Glaube und Weltanschauung sich ganz ähnlich, daß beide die Totalität der Person in Anspruch nehmen. Zum

andern gehört zur Bildung einer Weltanschauung die Totalität des Seins. Die Weltanschauung muß mit der Summe der dem Menschen zu Gebote stehenden Erfahrungen und Eindrücke rechnen. Denn niemand kann eine Weltanschauung zustande bringen, der nicht allen Teilen der Wirklichkeit klar und dreist ins Auge schaut.

Für diese Weltanschauungsarbeit der Dogmatik hat die Religion eine doppelte Bedeutung.

1. Die Religionen kommen als Bestandteile der Wirklichkeit, des Seienden in Betracht. Die Religionen sind geistige Realitäten, die ebenso wohl wie sinnlich gegebene Realitäten der Gesamtwirklichkeit zugehören, deren Kenntnis der Mensch besitzen muß, wenn er seine Weltanschauung machen will. Oder anders ausgedrückt, hier handelt es sich um die Wirklichkeit Mensch in seiner Bejahung von Weltanschauung, wie er sie hier und da in der Religion erfaßt.

Nicht nur daß der Mensch in der trostlosen Unentschiedenheit und Unsicherheit, in der er seine Weltstellung ermißt, sich nach Antworten auf die Seinsrätsel überall hin und her umsieht, sondern er will — ob er nun positiv christlich, lebendig christlich ist oder nicht — wissen, ob, wenn die christliche Offenbarung von Gott stammt, Gott wirklich Jahrtausende und Jahrmillionen hindurch geschwiegen und nur als deus absconditus existiert hat. Der Mensch weiß sein eigenes Seelenlos an das aller Mitmenschen irgendwie geknüpft. Ihm ist keine Frage, daß, wenn es einen Gott gibt, der sein Heil besorgt, dieser selbe Gott auch das aller seiner Mitmenschen besorgt, und zwar nicht erst heute, sondern seit es Menschen gibt. Daher ist ihm jede Religion (bis auf den Gegenbeweis) wertvoll.

Hier liegt nicht eine historische Frage; nein, hier liegt seine ganz eigenste, seine persönliche Frage vor. Der Gott, der vor zweitausend Jahren geredet hat, hat entweder auch vor viertausend Jahren und zwischendurch geredet und wird nach zweitausend Jahren und zwischendurch wieder reden — oder auch sein einmaliges Reden scheint fraglich. Und weiter: was hat Gott immer wieder geredet? Noch mehr: er will auch das Verheißungswort der Bibel Ebr. 1_2 bewährt haben. Hat Gott wirklich wie im Sohn so auch zu den Vätern — und nicht nur zu den israelitischen! — geredet? Es kann sich nicht darum handeln, den Menschen irgend einer Epoche diese Fragestellung zu verwehren, sondern nur darum, ob die Kirche ihnen bei der Beantwortung dieser Frage helfen will oder nicht. Will sie ihren Gliedern behilflich sein, dann muß sie sich ohne jede Rückhaltigkeit darüber klar sein und aus-

sprechen, ob sie die außerchristlichen Religionen noch einmal, wie es schon früher geschehen ist, für Unreligionen und Teufelswerk erklären will, indem sie sich gegen Jesus und Paulus auf die Seite einiger Kirchenväter stellt. In jenem Falle wird sie einen schweren Stand haben, in diesem keinen leichten; das ist richtig; ernste Arbeit wird erfordert; aber hier heißt es doch auf jeden Fall: der schwere Weg ist auch für die Kirche der sicherere, und sie darf sich der Arbeit nicht entschlagen, den Mühseligen und mit Weltanschauungsschmerzen Beladenen mit ihrer Linderung beizustehen. Auf keinen Fall soll die Kirche im Gebiete des Geisteslebens denselben Fehler wiederholen, den sie einst auf dem Boden der wissenschaftlichen Grenzregulierung durch langjährige Ignorierungstaktik der Naturwissenschaft gegenüber gemacht hat. Sie soll nie wieder glauben, eine im Zuge befindliche Entwicklung durch Ignorierung aufhalten zu können. Wen sie in seinem Weltanschauungskampfe nicht bei sich behält, der wird sein Vertrauen auf sie wenigstens herabmindern.

2. Die Religionen bieten selbst Weltanschauungen dar. Wie die Dinge im Geistesleben liegen, ist es daher ganz unmöglich, die Religionen bei der Weltanschauungsarbeit zu umgehen. Die Menschen unserer Tage stolpern geradezu bei ihren Bemühungen um die Weltanschauung auf Schritt und Tritt über Einzelheiten der Religionsgeschichte. Es gibt wohl kaum ein nach Menschenweise denkendes Wesen, das sich nicht im Kampfe um Einzelheiten der Weltanschauung nach der Antwort umsähe, die irgend eine andere als die ihm selbst zunächst liegende Religion auf die ihn bedrängenden Fragen gibt. Diese Bedeutung der Religionsgeschichte für die Dogmatik wird noch deutlicher, wenn man die geänderten mentalen Bedingungen betrachtet, mit denen die Kirche heute rechnet. Auch die Dogmatik hat heute vor sich den Großstadtmenschen, Maschinenmenschen, den abgewanderten Landmenschen, den stets reisenden unsteten Agenten usw. Das sind Menschen mit anderen Einstellungen und Bedürfnissen als diejenigen waren, denen die alte kirchliche Lehrbildung Genüge zu tun versucht hat. Davon kann natürlich keine Rede sein, daß die Dogmatik irgendwelche neue Lehre finden müßte, um diesen Mentalitäten entgegen zu kommen. Aber hier steht etwas auf dem Spiel, woran der Pfarrer und der auf das Pfarramt hinarbeitende Theologe wesenhaft interessiert ist. Hat der theologische practicus neue Mittel und Wege nötig, so kann die Dogmatik nicht bei den alten sich beruhigen.

a) Die neue Mentalität der genannten Bevölkerungskreise ist ver-

gleichbar der Mentalität des Pubertierenden, sofern sie eine ähnliche Ablösung von alten Autoritäten und eine ähnliche unreife Selbstgewißheit, gepaart mit Schüchternheit, aufweist; ein großer Teil der Jugendbewegung offenbart diese Mentalität aufs deutlichste. Da tritt nun immer ganz besonders die Not zutage, eine sichere Führerautorität zu gewinnen, und zwar ohne daß die Grenzen der geistigen Welt im vorhinein beschnitten werden. Weltweite Einstellung des Blicks, scheinbar weltweiter Auswahlbezirk sind da verlangt. Was wir brauchen, ist infolgedessen nüchterne Auseinandersetzung, bei der sich die Kirche in die Mentalität der anderen, die ihr vielleicht äußerlich zugehören, innerlich jedoch widerstreben, einfühlt. Ein Autoritätenkampf ist es, der in solchen Menschen ausgefochten, oft auch sehr schnell, gar zu schnell entschieden wird auf Grund der Beugung unter eine aufdringliche Autorität und aufdringliche Empfehlung. Hier heißt es für die Kirche, rechtzeitig die Führung zu ergreifen und nichts versäumen; dieser Kampf um die Autoritäten, diese Wahl zwischen den Autoritäten, zwischen religiösen Führern darf nicht von denen geleitet werden, welche gegen die Kirche sind, und haben sie ihn schon an sich gerissen, so muß die Kirche dennoch das Heft wieder in die Hand zu bekommen suchen. Die religiösen Führer, Propheten, Religionsstifter und ihre Lehren und Kulte sind es, die hier verhandelt werden.

b) Die Autoritätsfrage hat die Form angenommen: ob denn überhaupt die Autorität Christi in unserem landläufigen Religionstume zur Geltung gelangt ist! Bedeutet denn das Christentum, so wie es unter uns landläufig ist, wirklich dies, daß Christus der Herr ist? Bedeutet es, daß Christus die Autorität für Denken, Sinnen und Leben ist? Hat sich denn unsere Kultur wirklich für Christus entschieden?

Die Fragen einmal stellen, heißt nichts anderes, als sie verneinen müssen.

Der Animismus sitzt so fest im Volke und alles das, was wir Aberglauben nennen, daß das christliche Prinzip nicht zur Maxime der Weltanschauung werden kann. Es ist ja nicht die Schuld derer, die im Animismus stecken. Die Schuld, wenn man nach ihr fragen darf, liegt weit zurück. Wenn man hier von einer Schuld reden darf, so liegt sie wahrscheinlich in jenen Jahrhunderten, da ein christlich geformtes Religionswesen als Christentum zu den Mitteleuropäern gebracht wurde. Die sogenannte Bekehrung ging damals zu rasch und forziert vor sich, als das die alte heidnische Mentalität hätte abreagieren können. Dadurch wurde bloß für einige Zeit Christus äußerlich zur Autorität erklärt, aber er ward nicht wirklich dazu erkoren. Und nun behaupte ich, daß ein Christentum, welches nicht einmal die animistische Denkweise auszurotten und durch seine eigene bessere Denkweise zu ersetzen vermag, nichts wert ist, und zwar deshalb nicht, weil mit ihm

gar keine eigentliche christliche Weltanschauung bestehen kann. Dieses Christentum ist eben ohne Weltanschauung gekommen, steht nun hilflos zwischen den Weltanschauungen, und das heißt, es hat keine, und es ist keine. Und erfüllt deshalb nicht den Zweck, den eine Religion im Leben eines Volkes hat.

Wie aber kann man zur rechten Beurteilung dieser Lage und entsprechenden Einschätzung ihrer Tragweite kommen? Auf keinem anderen Wege als durch ihr wirkliches Studium an den Quellen ihres Erscheinens. Man muß diese Anschauungen historisch kennen, um ihr Wesen zu verstehen, um zu wissen, wie tief sie im menschlichen Gemüte sitzen und was sie dort ausrichten.

c) Im Vordergrunde der Differenzen in der Weltanschauung steht die Gottesfrage. Es ist Sache der Weltanschauung, ob ich auf der Grundlage des christlichen Glaubens die gewisse Überzeugung hege, daß Gott der Allmächtige die Begebnisse in der Natur und Menschenwelt lenkt, oder ob ich im Gegensatz dazu Fatalist bin. Ich stelle die These auf: der Fatalismus ist die moderne Form des Materialismus. Es ist eine Teufelskunst, mit welcher der Materialismus und Mechanismus unserer Zeit sich zu verstecken weiß hinter dem Stichwort vom Schicksal oder von der Schicksalhaftigkeit. Der Ausdruck klingt so inhaltsschwer, daß sich mancher schon von ihm blenden ließ. Die Religionsgeschichte zeigt, daß der Fatalismus immer dort zu Hause ist, wo nicht der lebendige Gott dem Menschen bekannt ist; und sie zeigt warnend, daß der Fatalismus sich dort immer einstellt, wo die Gegenwart des nahen Gottes und die Gnadenzuversicht verdunkelt wird durch eine Predigt vom bloß fernen und bloß majestätischen Gott.

d) Die Religionsgeschichte bietet aber auch positiv das beste Kompendium von Antworten, welche je und je in der Menschheit auf die großen Lebensfragen gegeben worden sind. Und wer tiefer blickt, findet außer den Antworten auf die Daseinsfragen auch in dem Bewußtsein und dem kultischen Verhalten die Art ausgedrückt, wie die anderen auf jene in den Religionen ihnen gegebenen und zur Verfügung gestellten Antworten reagieren. Die Religionsgeschichte stattet den Theologen mit einer Fülle von Gesichtspunkten aus, und es würde kurzsichtig sein, zu sagen, daß es ja nicht christliche Antworten und Gesichtspunkte wären. Für den Theologiestudierenden ist es noch von ganz besonderer Wichtigkeit, daß ihm das religionsgeschichtliche Rüstzeug in der reinsten Form bereit gestellt wird. Es ist ja geradezu ein Unding, ihn mit der Geschichte der Philosophie zu befassen, mit der Geschichte der Religion aber nicht

3. Religionsgeschichte im geisteswissenschaftlichen Sinn ist es, die wir hier brauchen. Geben wir zuvor der Philologie, was ihr gebührt, pflegen wir aber gesondert die in Ansätzen längst vorhandene geisteswissenschaftliche Religionsgeschichte, die zunächst einmal zum Bewußtsein ihrer Grundbegriffe geführt werden muß. Philologie, philologische Historie kann gar keine Religionsgeschichte treiben; nur an einzelnen Religionen arbeiten. Nicht die Einzelheiten jeder Religionsbildung sind es, welche in ihrer Besonderheit in Betracht gezogen werden, sondern das Religiöse an sich ist es, das aus allem Einzelnen durch die Zusammenschau hervorleuchtet, und das zu erkennen bisher auch schon Theologen Vorzügliches geleistet haben.

In einer Zeit, wo man in der allgemeinen Religionsgeschichte bei der Kenntnis von Mythen und dem äußerlich-sinnlichen Niederschlag der Frömmigkeit, bei Riten und Observanzen stehen blieb, und wo man primitive Religion nur dort zu erkennen imstande war, wo Steinklötze oder Holzgötzen angebetet werden, konnte man vielleicht mit Grund sagen, da seien gar manche Religionen, die uns Christen nichts für das Verständnis der christlichen Religion zu bieten haben. Heut aber, wo jene Stufe der Religionsgeschichte gründlich überwunden ist, wo wir alle eingesehen haben, daß das Wesen der Religion nicht in den Mythen und nicht in den Riten zu erblicken ist, sondern in dem frommen Sinn und Gedanken und Verhalten: sind wir alle zu der Fragestellung gekommen, wie sich die Frommen aller Weltzeiten zur übersinnlichen Macht eingestellt haben. Wir wissen heute, daß frommes Leben überall in der Menschheit vorhanden ist, und daß dasselbe auch keineswegs menschliches Produkt, Phantasieerzeugnis ist, sondern auf einer Berührung mit Gott, unter welcher Vorstellung er auch immer erfaßt werden mag, beruht.

Was hat nicht die Religionsgeschichte schon getan zur Erkenntnis des Wesens der Religion! Wie hat sie das Verständnis des Wesens des Christentums und seiner Konfessionen beeinflußt! Sie war es doch, sieht man genau zu, die es veranlaßt hat, daß man in der Symbolik sich nicht mehr mit der Nebeneinanderstellung der Katechismuslehren der Kirchen begnügt; die bewirkt hat, daß Konfessionskunde nicht mehr als Kunde von kirchlichen Lehrbegriffen betrieben wird. Die in sich selbst fortschreitende Religionsgeschichte hat über die Phase eines mythologischen Verständnisses der Religionen hinaus geführt zur Einsicht in die Religionen als Frömmigkeitsformen oder als Weisen der Bezogenheit des Menschen auf das Absolute; und gleicherweise versteht man das Christentum nicht mehr einseitig als einen Komplex von Dogmen und kirchenregimentlichen Ordnungen, sondern als eine eigentümliche oder einzigartige Form der Gottmenschbezogenheit, und zwar einer solchen, die als unmittelbar von Gott selbst ausgegangen geglaubt wird.

Die Religionsgeschichte hat uns aber weiter beachten gelehrt, daß nicht immer, vielmehr nur äußerst selten die Idealgestalt einer Religion am Anfange vorhanden ist. Mit der Religionsgeschichte achten wir darauf, daß, je kräftiger, je metaphysisch reiner ein Religionskeimling ist, desto eiliger von allen Seiten die verschiedensten menschlichen Bemühungen angelaufen kommen, um sich unter dem Schatten-

dach dieser Religion ein Plätzchen zu erhaschen, wo ihr Geranke gedeihen möge. Wir finden es religionsgeschichtlich durchaus begreiflich, daß sich an das junge zarte Christentum die weltflüchtige und asketische, die inspiratorische und enthusiastische, die moralistische, wie die doketische und libertinistische Strömung heranmachen; aber religionsgeschichtlich angesehen verstehen wir eben auch, daß alle diese Strömungen aus dem Geschichtsbilde abgestrichen werden müssen, wenn wir dem Bilde des Christentums in nuce uns zu nähern versuchen.

Und weiter: geschichtliche Betrachtung rechnet nie mit „Evolution", sondern stets mit Entwicklung, Weiterbildung im „epigenetischen" Sinn. Wir lernen aus der Religionsgeschichte, daß der Grundsatz aller entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung auch für die Geschichte und wirklich geschichtlichen Größen gilt, daß nämlich das, was im geistigen Leben wertvoll und lebenskräftig für die Generationen der Zukunft ist, sich nicht im Evolutionsprozeß nur „entfaltet", sondern im epigenetischen Prozeß etwas Neues wird. Wir lernen aus der Religionsgeschichte, daß auch Religionen sich als gedeihende und bildungsfähige Pflanzen in einem Boden befinden, aus dem ihnen neue Bildekräfte und Bildesubstanzen zugeführt werden und wir erkennen, daß gerade die mächtigsten Religionen eine solche epigenetische Geschichte aufweisen, eine Geschichte oft, in der gewisse Knotenpunkte entstehen, an denen das Neue wie durch plötzlichen Umschlag (mutationsmäßig) auftritt; und wir erwarten ein gleiches am Christentum zu gewahren und meinen, derartige Bildungen zu seinem Wesen rechnen zu sollen. Wer freilich auf dem „evolutionistischen" Standpunkt steht und meint, das Christentum sei von Anfang an sich selbst gleich und also unentwickelbar, es sei demnach von seinem Anfang an alles, was überhaupt unter seinem Namen gehen kann, keimhaft schon in ihm enthalten, also daß seine Geschichte in keinem anderen Prozeß als dem der Entfaltung bestehe: der ist natürlich der Ansicht, daß es nur ein aus seinen ersten Zeiten her in einwandfreier Fassung überliefertes Christentum gibt, das auch aus sich selbst genugsam erkannt werden kann und keiner religionsgeschichtlichen Kenntnis für seine Erkenntnis benötigte. Für diesen evolutionistischen Standpunkt ist die Geschichte, auch die des Christentums, nur ein Auf und Nieder, eine Hin- und Herbewegung, in der es daher keine besonderen neuen zielmäßigen Bildungen geben kann. Wer das aber nicht zugeben kann, wer weiß, daß alles was Leben hat, durch Epigenesis wird und wahrhaft neue Züge gewinnt, der kann auch das Christentum nur geschichtlich, d. h. nach den Grundsätzen der in der Religionsgeschichte zu ge-

winnenden Erkenntnisse verstehen. Das Christentum erscheint bei religionsgeschichtlicher Betrachtung wie eine Epoche neben anderen. Allein das ist nur der Anfang. Denn nun muß weiter jede Epoche der Religionsgeschichte und so auch des Christentums im organischen Zusammenhang der gesamten religiösen Entwicklung betrachtet werden — als Organ der göttlichen Zielstrebigkeit, die uns in der Erschaffung des Christus deutlich geworden ist.

So wird die Religionsgeschichte zur Bestätigung des Christusglaubens; besser noch: zum Erweise des Primats des Christentums.

Ich will hier nur einen Punkt herausheben. Es ist eine crux der Dogmatik, daß sie keine gangbare Brücke hat zwischen dem Satz vom Urfall (der Wahrheit vom erlösungsbedürftigen Menschen) und dem Satz vom göttlichen Ebenbild (der Wahrheit von der Heiligkeitsanlage des Menschen). Nie ist der Theologie die Verbindung dieser zwei Fakta gelungen. Da war immer ein Hiatus. Er ist doppelt schlimm, weil infolgedessen die evolutionistischen Tendenzen unserer Zeit sich im Gegensatz zur Religion fühlen. Die Religion zeigt, daß bei aller Verderbtheit der menschlichen Natur im Menschen ein Zug nach oben ist; es ist klar, daß diese Anlage entwickelt werden muß und daß auch innerhalb menschlicher Bemühung einiges erreicht werden kann. Dieses „einiges" leugnen, widerspricht unserem gesamten abendländischen Empfinden. Die Religion liefert als Ganzes, organisch genommen, das Fazit: alle Religionen predigen die Wahrheit, daß natürliche Erziehung und Bestrebung etwas, aber wenig, leisten kann, aber bald beim Ende ist; über das Ende hinaus nur, wenn metaphysische Macht eingreift. Dies jedoch nicht dann, wann wir wollen. Alle unzähligen Mysterien liefen diesem metaphysischen Ziele nach, ohne es zu erreichen, bis endlich das Christentum sie in den Strom der Gnade hineinzog.

3. Die Religionsgeschichte und das Apriori.

Der phänomenologische Einblick in das Wesen der Religiosität, den die Religionsgeschichte eröffnet, ist wohl geeignet, die Diskussion über das religiöse Apriori in Zukunft von dem bloßen Spekulieren hinüber zu lenken auf ganz bestimmte Ansatzpunkte aus der Erfahrung des religiösen Lebens.

Die historisch gegebenen Erfahrungen vom religiösen Menschen und seinem Verhalten, also ein Aposteriori aus der religiösen Phänomenologie ist es, das uns das Apriori der Religion in den religiösen Menschen erkennen läßt. Die Religionsgeschichte zeigt die Stärke des religiösen Apriori schon darin, daß sie die Religion selbst als das Prius vor allem nichtreligiösen Geistesleben aufzeigt. Natürlich läßt die Religionsgeschichte nun auch an allen einzelnen Fällen, die sie vorführt, deutlich erkennen, daß der Mensch Religion deshalb hat und betätigt, weil er etwas wahrgenommen hat, weil ihm etwas begegnet ist, das ihm die Realität des Unsinnlich-Geistigen als übergeordneter Autorität über allem Endlich-sinnlich-sichtbaren demonstriert. Es liegt ein Aposteriori vor, derart jedoch, daß

die Erfahrungstatsache selbst, die ja den Anstoß gibt, keine sinnlich wahrnehmbare ist, vielmehr nur der Umriß ins sinnlich Wahrnehmbare fällt; nicht jedoch der Kern selbst, der metaphysisch ist.

Daß nun aber dieser metaphysische Kern, trotz seiner völligen Disparatheit von allem Sinnlichen, hinter der sinnlich-empirischen Hülle erkannt wird, dieser Umstand beruht entschieden auf einem Apriori und deshalb ist es in der systematischen Theologie gar nicht etwa, wie manche meinen, überflüssig, von diesem religiösen Apriori zu sprechen, und es sogar auch im Unterschiede von anderen Aprioribus zu konstatieren. Es ist ja ein Apriori, das von dem gewöhnlichen, sogenannten Denkapriori gänzlich verschieden ist. Denn um das Denken und um das Aufnehmen von irgend etwas der Sinnensphäre Zugehörigem handelt es sich hier – wie wiederum die Religion im Einzelnen zeigt – ja gar nicht und deshalb eben auch nicht um die Anwendung des Apriori, von welchem gemeinhin unter Philosophen und Scholastikern gesprochen wird.

Daß der Mensch etwas Unsinnliches, etwas Ehrfurchtgebietendes neben allem Sinnenfälligen, etwas Absolutes an und hinter allem Relativen, etwas schlichthin Erhabenes neben allem Gemeinen, etwas Heiliges neben allem Profanen anerkennt, daß er so hinter die Kulissen der Universumsbühne schaut und dort gerade das wirklich Wirkliche erspäht und alle ihm so gewordenen Erfassungen des Unsinnlichen zusammenfaßt als ein irgendwie jedenfalls auch höchstpersönlich geartetes Wesenhaftes; und daß der Mensch das immer wieder tut und trotz alles gegenteiligen, in dem Sinnlichen sich vordrängenden Scheins der Herrschaft oder Alleinexistenz des materiell Dumpf-Niedrigen: daß sich der Mensch über das, was ihm nächstliegt und seinen Interessenkreis als den eines sinnlich-empirischen Wesens ganz ausfüllt, in die erhabene Reinheit göttlicher Schau oder göttlichen Denkens und Strebens erhebt: dies religionsgeschichtliche Faktum kann nur begriffen werden durch die Annahme einer in der Eigenart des menschlichen Geistes liegenden Fähigkeit, ins Unsinnliche zu schauen. Und diesen Tatbestand über das menschliche Geistesleben brauchen wir nun nicht mehr bloß spekulativ zu erschließen – wie man das bisher getan hat und wie es gerade deshalb auch in die größten Wirrnisse über das Wesen des Apriori geführt hat – sondern der Befund der Religionsgeschichte ist derart, daß er in der Luft schweben würde ohne die Anlage des geschaffenen Geistes zur intuitiven Wahrnehmung der überweltlichen Macht. Wir sehen es ja klar, daß der Mensch keinesfalls aposteriori Gott setzen müßte infolge des widersprechenden Antlitzes der ihn bestürmenden Wirklichkeit. Und wir sehen ja auch in Hülle und Fülle, wieviele Menschen sich die Schau des Unsinnlichen durch die Übertäubung der Fähigkeit dafür unmöglich machen. Daß aber die reli-

giöse Anschauung und die Frommheit sich immer wieder durchsetzen, daß sie selbst nach Zeiten heftiger Depression verjüngt erscheinen, daß die Religionsgeschichte gleichsam die Unsterblichkeit der Religion durch ihre Argumente belegt, das spricht für das Vorhandensein des religiösen Apriori, für die Regsamkeit der Fähigkeit, durch alles Materielle hindurch des reinen Geistes unmittelbar inne zu werden.

Religionswissenschaft und Praktische Theologie.

Von D. Friedrich Niebergall (Marburg).

1. Die kirchliche Praxis will im Gottesdienst, im Religionsunterricht, in Seelsorge und Gemeindearbeit einem Kreis von Menschen das Evangelium von der Vergebung und Erlösung in Jesus Christus nahebringen.

Die Praktische Theologie will die Anlage und den Instinkt, die zu dieser Berufstätigkeit führen und sie dauernd leiten müssen, klären und korrigieren, indem sie das Wie dieser Arbeit ergründet und begründet. Sie versucht es, indem sie das Subjekt dieser Arbeit, die Kirche, besonders die Aufgabe des Pfarrers, ferner das Sachobjekt, das Evangelium, und das Personalobjekt, den einzelnen Menschen und die Gemeinde, eingehend untersucht.

2. Ihre Hilfsmittel fand sie herkömmlicherweise im Bereich der Geschichte der einzelnen Tätigkeitszweige: aus der Art, wie gepredigt, angebetet, unterrichtet und Seelsorge getrieben wurde, sollten die Normen hervorgehen, wie es geschehen soll. Die Praktische Theologie blieb dabei auf dem Boden der christlich-kirchlichen Arbeit selber stehen.

3. An diese Stelle tritt nun die Religionswissenschaft: Religionsgeschichte und Religionspsychologie. Sie untersucht die Religion als geschichtliche Erscheinung auch außerhalb des Christentums und als psychische Erscheinung.

4. Religionsgeschichte wirft folgenden Gewinn für die Theorie der christlich-kirchlichen Praxis ab: Sie lehrt achten auf die allgemeinen religiösen Strebungen praktischer Art; sie sucht aus ihnen einmal das Wesen und die Form religiöser Betätigung nach Umfang und Art überhaupt zu erkennen, dann aber vor allem im Vergleich mit diesen das Besondere der christlichen zu erfassen.

5. Das gilt vor allem vom Kultus. Schon das ist beachtenswert, daß die andern Religionen weniger rein geistige Formen des Ausdrucks und der Einführung in die Welt der Frömmigkeit haben wie Predigt,

Religionsunterricht und Seelsorge, und daß das Christentum von Haus aus einen dem Kultus gegenüber neutralen Zug an sich hat. Aber es ist eine sich aus der Religionsgeschichte ergebende Notwendigkeit, daß Kultus geübt wird.

Überall gibt es kultische Zeiten und Stätten, Opfer und heilige Speisen und Tränke, Prozessionen, Feiern an den Höhe- und Wendepunkten des Lebens. So ward auch aus dem Christentum eine Religion und eine Kirche. Das scheint unumgänglich zu sein, soweit es Menschen gibt, die Gott suchen. Das Sinnliche und Symbolische will das Heilige dem Menschen des Fleisches nahebringen und es vor der auslaugenden Macht des Rationalismus bewahren (Heiler).

6. Dann aber hebt sich das Besondere des Christentums um so stärker ab: kein Verdienst, kein Ermüdenwollen der Gottheit, kein Zauber, kein Opfer und kein Priester im religionsgeschichtlichen Sinn. Darum erhebt sich die Aufgabe für das Nachdenken über den christlichen Kult, die allgemeinen menschlichen Bedürfnisse so zu erfüllen, daß das Besondere des christlichen Wesens gewahrt wird. So kommt in alte Schläuche neuer Wein: kraft des Motivwandels gewinnen etwa apotropäische Formeln eine andere Bedeutung.

7. Auch Predigt und Unterricht können der Religionsgeschichte manche Förderung entnehmen. Nicht nur bereichert sie jene mit vielen Beispielen und Anschauungen positiver und negativer Art, sondern sie gibt ihnen auch vor allem einen gewaltigen Antrieb zu einer umfassenden Erziehungsarbeit, die das Werk Gottes in der Geschichte der Religion und der Mission aufnimmt, weiterführt und zum Exempel nimmt. Dieses letztere geschehe in der Weise der Lessingschen Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechtes oder der kulturhistorischen Stufen der Herbartschen Schule: Emporziehung der Völkerwelt und auch des eigenen Volkes von der Tiefe zur Höhe christlicher Erkenntnis und Lebensführung.

8. Die Religionspsychologie will das religiöse Leben als psychische Erscheinung verstehen lernen. Es genügt, wenn nur zwei Momente, die in dem psychischen Ganzen erkennbar sind, herausgehoben werden:

der seltsame innere Zwang, zu allen lebenswichtigen Erscheinungen Gott als Subjekt und zu allen lebenswichtigen Entscheidungen Gott als Richtpunkt zu setzen: das ist gleichsam ein religiöses Apriori, eine notwendige geistig-seelische Funktion von unbedingter Unmittelbarkeit und Naivität;

eine bestimmte Wertschätzung, die über jenes „lebenswichtig" entscheidet: sinnlich-selbstisch, sinnlich-sozial, sittlich, überweltlich, überweltlich-sittlich-sozial – Reich Gottes;

Christenleben heißt dann: alles, was geschieht und was geschehen soll, sub specie aeterni im Sinne Jesu ansehen und anfassen.

9. Religionspsychologie führt dann dazu, daß untersucht wird, wie diese psychische Funktion zustande kommt. Wie weit sind Anlage, Umgebung, Gewöhnung, Erziehung, Selbsterziehung beteiligt, wenn sie wächst, schwächer oder fester wird. Das ist kein Sakrileg: das X bleibt immer dabei, aber dieses X schließt nicht aus, daß untersucht und überlegt wird. Bitte und Dank eines frommen Bauern und agrikulturelle Erwägungen schließen sich auch nicht aus.

Es ist eine Aufgabe der Praktischen Theologie, auf Grund von solchen Erwägungen zu untersuchen, wie jene drei Tätigkeiten heute am erfolgreichsten können ausgeübt werden.

10. Dazu gehören zwei Arten von Religionspsychologie:

die formale untersucht in der vorhin angegebenen Weise das Werden und Wachsen der religiösen Funktion selbst an sich;

die materiale untersucht den religiösen Bestand in bestimmten Gruppen: Geschlecht, Alter, Temperament, Klima, Volksstamm, psychische Gesamtanlage, geschichtlich gegebene Gestaltungen, sozial-wirtschaftlich und kulturell bestimmte Volksgruppen. Das ist die religiöse Volkskunde, die in dem Verhältnis zu der Religionsgeschichte steht, daß sie, was diese in der Längsrichtung aufweist, gleichsam in der Breite der heutigen Lebenswirklichkeit zusammenstellt.

11. So gründen sich die einzelnen Zweige der Praktischen Theologie auf besondere psychologische Erwägungen:

die Lehre von der Predigt auf die Psychologie des Hörens und die der religiösen Lage der Kirchenbesucher;

die Liturgik auf die Kunstpsychologie und die religiösen Urinstinkte in christlicher Fassung;

die Lehre vom Religionsunterricht auf Kinder- und Jugendkunde;

die von der Seelsorge macht Anleihen bei der Psychoanalyse;

die von der Gemeindearbeit und Volkserziehung bei der Massenpsychologie.

Alle Zweige aber leben von jenen beiden Arten der Religionspsychologie, um erkannte wirklich vorhandene Verhältnisse methodisch den Idealen zuzuführen.

12. Gegner hat diese Weise vor allem zwei: nicht nur jenen

Historizismus, sondern auch einen modernen Enthusiasmus, der ein Verbrechen daraus macht, wenn man angeblich mit Psychologie und Methodik Gott ins Handwerk pfuscht.

Aber es gilt zu arbeiten, als wenn kein Bitten und Glauben helfe, und zu hoffen und zu beten, als wenn allein Gott es mache.

Die Bedeutung der allgemeinen Religionsgeschichte für die Missionswissenschaft.

Von D. H. W. Schomerus (Halle).

Mission und Religionsgeschichte sehen wir beide den nicht-christlichen Religionen gegenübergestellt, erstere, damit das Christentum an ihre Stelle treten möge, letztere, um sie in ihrem Wesen usw. kennen zu lernen. Im Hinblick auf die Konfliktsmöglichkeit zwischen Mission und Religionsgeschichte infolge der Verschiedenheit der Motive in der Haltung den nicht-christlichen Religionen gegenüber hat man vielfach vor einem Zusammengehen der beiden warnen zu müssen geglaubt.

Ein gegenseitiges Mißtrauen der beiden ist unberechtigt und beruht auf dem Mißverständnis, als habe die Mission ein Interesse daran, die nicht-christlichen Religionen schlecht zu machen, und als müsse die religionsgeschichtliche Arbeit notwendigerweise die Einzigartigkeit und den Wert des Christentums gefährden. Beide müssen einander nicht nur gegenseitig respektieren, sondern können auch voneinander lernen und sich gegenseitig helfen.

Eine Aufgabe der Missionswissenschaft ist, die Bestrebungen der Mission auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Missionierungsversuche bedeuten einen tiefen Eingriff in das innere und äußere Leben der Völker. Missionieren heißt revolutionieren.

Die biblisch-dogmatische Begründung der Berechtigung und Pflicht zur Mission wird die Frage nach der Absolutheit des Christentums mehr in den Vordergrund rücken müssen, als G. Warneck es in seiner evangelischen Missionslehre getan hat. Die Beantwortuug dieser Frage darf nicht erfolgen auf Grund dogmatischer oder religionsphilosophischer Reflektionen, sondern vor allem auf Grund einer Gegenüberstellung und eines Vergleiches des Christentums mit den nicht-christlichen Religionen, schon weil auch letztere teilweise Anspruch auf Absolutheit erheben und es bei ihnen nicht an guten und schönen Elementen fehlt. Sollten die nicht-christlichen Religionen sich nicht etwa von sich aus zu einer Höhe ähnlich der des Christentums emporentwickeln können? Der

Beantwortung dieser Frage darf sich der Missionswissenschaftler von heute nicht entziehen.

In R. G. G. I. Aufl. wird das Recht zur Mission durch den Hinweis auf die vielfach menschenunwürdigen sozialen Zustände und den sittlichen Tiefstand bei den nicht-christlichen Völkern begründet. Eine solche Begründung ist wertlos, wenn sie nicht religionsgeschichtlich fundiert wird. Dürfen die Mißstände auf das Schuldkonto der betr. Religionen gesetzt werden? Bei den christlichen Völkern pflegt man die Mißstände dadurch zu erklären, daß die Leute zu wenig oder gar nicht christlich sind. Auch bei den nicht-christlichen Völkern wird manches Unschöne und Schlechte darauf zurückzuführen sein, daß sie nicht im Sinne der betr. Religionen fromm genug sind. Gerade die Mission muß sich vor ungerechter Beurteilung der fremden Religionen hüten und darf sie nicht für etwas verantwortlich machen, wofür sie es nicht sind.

Eine religionsgeschichtliche Begründung der Berechtigung der Mission macht die Werbearbeit in der Heimat vielleicht schwieriger. Aber muß es wirklich so sein, daß man nur Mission treibt, weil bei den sog. Heiden eitel Finsternis und Lüge herrschen? Sollte man sich nicht auch zur Mission gezwungen fühlen können, weil man erkannt hat, daß sich auch bei den Nichtchristen Wahrheitsmomente, Tugenden und ernstes religiöses Sehnen finden? Hinweis auf Leibniz. Letztere Motivierung sichert die Mission gegen unfreundliche Kritik und gibt größere Zuversicht hinsichtlich des Erfolges. Es ist etwas vorhanden, woran man anknüpfen kann. Für die Missionsobjekte verliert die Mission viel von dem Beleidigenden. Es ist leichter für sie, in dem Christentum nicht vor allem eine zerstörende, sondern eine aufbauende, das Beste und Schönste in ihren alten Religionen zur Erfüllung bringende Macht zu erkennen.

Eine weitere Aufgabe der Missionswissenschaft ist, die Vorgänge auf den Missionsfeldern nicht nur zu registrieren, sondern zu verstehen. Hier ist die Frage wichtig, wie die Botschaft aufgenommen wird. Die Zustimmung oder Ablehnung, auf die der Missionar stößt, führen leicht zum falschen Optimismus oder Pessimismus, wenn man sie nicht an dem religiösen Denken, Fühlen und Sehnen der nicht-christlichen Hörer mißt.

Die Zustimmung zu der Predigt von dem einen höchsten Gott, der Himmel und Erde geschaffen und den Menschen sein Gesetz gegeben hat, ist vielleicht nur als ein Echo des sog. Urheber- oder Hoch-

götterglaubens zu bewerten. Die Predigt von den Wundern Jesu bewirkt vielleicht nur, daß man in Jesus einen mächtigen Zauberer und Medizinmann bewundert. Das Interesse des Chinesen für das Alte Testament und für die Bergpredigt Jesu darf im Hinblick auf den Konfuzianismus nicht überschätzt werden. Der Inder versteht die Predigt von der Erlösung vielleicht ganz anders, als der Missionar es wünscht und meint. Die Hochachtung, die Jesus jetzt in Indien genießt, ist gewiß als Erfolg zu buchen, doch darf nicht übersehen werden, daß man in ihm in erster Linie den Jivan mukta sieht und verehrt. Wie weit werden christliche Ausdrücke usw. im Munde der Nichtchristen wirklich christlich verstanden?

Die religionsgeschichtliche Beurteilung der Predigttätigkeit des Missionars schützt aber auch vor Unterschätzung. Religiöse Vorstellungen besitzen eine große Lebensmacht. Das weiß der religionsgeschichtlich gebildete Missionswissenschaftler und wird vielfach auch dort noch eine positive Wirkung der missionarischen Verkündigung erblicken, wo andere davon nichts zu erblicken vermögen. Im heutigen Indien steht die sog. Bhakti-Religion im Vordergrunde des Interesses. Das ist offensichtlich eine Wirkung der missionarischen Arbeit. Teils aus Hochachtung vor der christlichen Predigt von der helfenden Gnade Gottes und teils, um dem vordringenden Christentum etwas Adäquates entgegenzustellen, wirft man sich mit Vorliebe auf die Elemente der alten Religion, die dem Christentum am meisten entsprechen. Weiter deutet man in Indien die alte Religion vielfach im christlichen Sinne um. Ähnliches kann man auch andernorts beobachten, z. B. in China und Japan. Gewiß, man darf das nicht überschätzen, aber doch wohl als einen Beweis für die dem Christentum innewohnende Werbekraft auf der Kreditseite buchen.

Wie wird man den Charakter und den Wert der Bekehrungen und die Beschaffenheit der sog. heidenchristlichen Gemeinden und Kirchen beurteilen dürfen? Die Gefahr, die Motive zum Übertritt und den Grad der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens zu idealisieren oder zu verkleinern, ist groß. Sie ist nur zu umgehen, wenn man die Fälle nicht isoliert, sondern als Symptome und Teile eines Ganzen betrachtet. Man darf in der Beurteilung nicht von einem feststehenden Ideal ausgehen und zufrieden sein, wenn dieses wenigstens nur in einem Punkte annähernd erreicht wird, dabei das Fehlende übersehend oder als leicht nachzuholen betrachtend, oder nur auf das noch Fehlende starren und nichts gelten lassen, was vielleicht doch be-

reits ein wichtiger Schritt zum Ideal hin ist. Der religionsgeschichtlich geschulte Missionswissenschaftler kennt die geistige, religiöse und sittliche Welt, von der die Taufbewerber und die Christen herkommen. Er wird wissen, von welcher Art die Motive zum Übertritt eigentlich nur sein können, und auch dort, wo andere nur minderwertige Motive entdecken können, einen glimmenden Docht sehen, den es anzufachen gilt. Und da mit dem neuen Leben, das durch wirkliche Bekehrung gesetzt wird, der alte Adam nicht aufhört, sich zu regen, wird er zu unterscheiden vermögen, welche Regungen desselben auf das allgemein Menschliche und welche auf Überbleibsel der alten Religion zurückgehen. Er hat damit einen Maßstab, wie weit die alte Religion noch richtunggebend ist. Aus dem Vorhandensein allgemein menschlicher Schwächen wird er nicht den Schluß ziehen, daß die Heidenchristen im Grunde noch Heiden und keine Christen sind. Und wenn er auf etwas stößt, was seine Wurzeln in der früheren Religion hat, so wird er mit in Betracht ziehen, worin das Leben usw. der Christen sich von der früheren Art unterscheidet. Auch in der alten Christenheit gibt es noch viele sog. heidnische Überreste. Sollte man gegebenenfalls auch mit einer gewissen Portion Heidentum nicht ein aufrichtiger Christ sein können?

Eine dritte Aufgabe der Missionswissenschaft betrifft die Missionsmethode. Diese kann nicht aus rein theoretischen Erwägungen heraus gefunden werden, auch nicht in gedankenloser Übernahme der für die religiöse Arbeit in der alten Christenheit erprobten oder zur Gewohnheit gewordenen Normen und Formen. Die modernen Missionare müssen den Afrikanern ein Afrikaner, den Chinesen ein Chinese, den Indern ein Inder, den Muslim ein Muslem werden, und zwar nicht nur in politischer, wirtschaftlicher Beziehung oder in bezug auf die Sitten, Gebräuche, Art und Weise des Denkens usw., sondern vor allem auch religiös. Jede Missionsarbeit, die nicht aus gründlicher Kenntnis der religiösen Verhältnisse des zu missionierenden Volkes geschieht, wird Fehler machen, die nicht nur schwer wieder zu korrigieren sind, sondern auch die innere Aneignung des Christentums erschweren, wenn nicht unmöglich machen. Nur dann kann man rechte Winke für die verschiedenen Arbeitszweige geben, z. B. wie man erstmalig am besten das Evangelium predigt, die Taufbewerber unterweist, die Gemeindegottesdienste in Liturgie und Predigt ausgestaltet, Kirchenzucht übt, ohne die glimmenden Dochte auszulöschen, die Gemeinden und Kirchen organisiert, eine christliche Literatur schafft, insbesondere die Bibel

übersetzt, damit sie nicht falsch verstanden wird, mit welchen Fragen und in welcher Weise sich das theologische Denken in den neu entstehenden Christenheiten zu beschäftigen haben wird, wenn man weiß, was für Ideale und Sehnsüchte bisher in den Missionsobjekten lebendig gewesen sind, welche positiven Werte sie aus ihnen zu ziehen gewußt haben, was religiös fördernd oder hemmend und sittlich aufbauend oder niederreißend gewirkt hat.

Mit der Forderung, den Afrikanern auch religiös ein Afrikaner usw. zu werden, soll nicht einem Synkretismus das Wort geredet werden. Gemeint ist es in dem Sinne, daß der Missionar sich bemühen soll, das Volk, unter dem er arbeitet, von dem, was ihm bisher das Höchste war und von dem es bisher innerlich gelebt hat, weiterzuführen zu den reinen Quellen der christlichen Religion, die nicht nur Halbes, sondern Vollkommenes anbietet, nicht nur verheißt, sondern wirklich gibt, nicht nur niederreißt, sondern vor allem – auch im Niederreißen – aufbaut. Der Missionar muß sprechen können: „Wie, heben wir das Schöne und Edle in eurer Religion durch die Predigt vom Glauben an Jesum Christum auf? Das sei ferne! sondern wir richten dieses auf und führen es zur höchsten Vollendung!"

Das Ziel der Missionsarbeit muß sein, daß die Missionsobjekte sich das Christentum auf Grund eigener an ihm gemachter Erfahrungen wirklich völlig aneignen, so daß es ein Besitz wird, von dem sie leben können. Dieses Ziel wird schwerlich erreicht werden, wenn ihnen das Christentum in ganz bestimmten, auf einem völlig anderen Boden unter ganz anderen Verhältnissen gewachsenen Formen aufgezwungen wird. Das, was Evangelium sein soll, wird dann leicht Gesetz. Die neu entstehenden Christenheiten müssen das Recht haben, am Christentum ihre eigenen selbständigen Erfahrungen zu machen und auf Grund derselben ihm die äußere Gestalt im Kultus, im Gemeinde- und Kirchenleben und auch in der theologischen Darstellung zu geben. Wird ihnen dieses Recht versagt, werden sie gar leicht im Vorhofe des Christentums stehen bleiben, sich mit weniger wertvollen Gütern begnügen und an den tiefsten Schätzen vorübergehen, werden sie weiter der Gefahr einer synkretistischen Verwässerung des Christentums unterliegen. Der Religionsgeschichtler weiß, daß sie diesen und ähnlichen Gefahren nicht dadurch entgehen können, daß man ihnen das Recht auf Selbständigkeit versagt, daß es sich um Gefahren handelt, die einfach durchlaufen werden müssen. Die alte Christenheit hat auch durch sie hindurch müssen. Und ohne Wunden und Narben ist es dabei

nicht abgegangen. Es darf wohl nicht nur von einem geschichtlichen Muß, sondern auch von einem pädagogischen Muß der göttlichen Weisheit geredet werden. Eine Christenheit, die z. B. nicht durch die Nöte und Kämpfe einer synkretistischen und gnostischen Krisis hindurchgeht, wird schwerlich dem vollen Umfange nach in die Tiefen der Geheimnisse und Schätze des Evangeliums eindringen. Über dem Muß wird der religionsgeschichtlich geschulte Missionswissenschaftler nicht vergessen, daß es die schönste und heiligste Pflicht ist, den jungen Christenheiten zu helfen, siegreich und mit innerem Gewinn durch alle Kämpfe hindurchzugelangen. Hier dürften für die Zukunft die Hauptaufgaben für die Missionswissenschaft liegen.

Danach sprach Prof. C. Clemen aus Bonn über

Die Bedeutung und Art des Studiums der allgemeinen Religionsgeschichte [1]).

Der Vortragende erklärte, als Angehöriger einer philosophischen Fakultät betrachte er die Religionsgeschichte unter einem allgemeineren Gesichtspunkt, als es von theologischer Seite wohl zumeist geschehe, nicht nur als Magd einzelner theologischer Disziplinen oder als für den Unterricht in Religion, Deutsch, Lateinisch, Griechisch und Geschichte an höheren Schulen notwendig, sondern als an sich wichtig. Deshalb muß sie nun aber auch so behandelt werden, daß alle Religionen Berücksichtigung finden, auch die prähistorische, die weniger bekannten, wie die hethitische, ägäische, etruskische und namentlich nicht nur event. die israelitisch-jüdische und das Christentum, sondern auch das spätere Judentum. Ferner ist bei den jetzt noch existierenden Religionen nicht bloß die frühere, klassische, sondern auch die spätere Zeit zu berücksichtigen und nicht eine Religion ungebührlich auf Kosten anderer zu bevorzugen. Auch die Abhängigkeitsverhältnisse müssen vollständiger untersucht und neben der offiziellen Religion muß der Volksglaube studiert werden. Einzelne Denker dagegen gehören in die Religionsgeschichte nur, soweit sie auf weitere Kreise eingewirkt haben, Jainismus und Buddhismus wegen ihrer späteren Ausgestaltung zu eigentlichen Religionen, dagegen kaum die buddhistischen Schulen, die sich nur durch ihre psychologischen Ansichten voneinander unterscheiden. Daß das Übrige in Vorlesungen behandelt werden muß, ist damit ja noch nicht gesagt, aber wegen der schnellen Fortschritte, die

[1]) Der vollständige Vortrag wird in den Theologischen Blättern erscheinen.

die Religionsgeschichte macht, allerdings zu verlangen, ja in solchen können auch weitere besondere Aufgaben gelöst, nämlich 1. die für die Bekenner der verschiedenen Religionen selbst wichtigsten Seiten an diesen herausgearbeitet, 2. die religiösen Anschauungen und Gebräuche nach ihrem Ursprung erklärt und 3. nach ihrer Bedeutung für unsere eigene Stellungnahme wenigstens andeutungsweise gewertet werden. Für die Verteilung des Stoffs lassen sich keine bestimmten Forderungen aufstellen oder auch nur Vorschläge machen; doch wird man mit der prähistorischen und primitiven Religion gleich deren Nachwirkungen in den Kulturreligionen und im Volksglauben zusammennehmen und unter jenen die Welt- von den Volksreligionen trennen und je für sich behandeln. Unter den Nationalreligionen wieder lassen sich die nichtindogermanischen den indogermanischen gegenüberstellen, auch sollte der Darstellung dieser eine solche der sog. urindogermanischen Religion vorausgeschickt werden; im übrigen kann man aber eben sehr verschieden einteilen. Jedenfalls ist neben dieser Darstellung der einzelnen Religionen eine religiöse Phänomenologie zu empfehlen, in der sich auch eine kritische Vergleichung der einzelnen Religionen von einem allgemeinen Standpunkte aus vornehmen läßt. Daß alle diese Vorlesungen, soweit das möglich ist, durch religiöse Texte und Abbildungen illustriert werden, versteht sich von selbst; der Vortragende veranstaltet auch am Schluß immer eine Führung durch das dafür in Betracht kommende Bonner oder Kölner Museum und hat vor den Denkmälern des Bonner Provinzialmuseums Übungen abgehalten. Die von ihm in diesen befolgte Praxis wurde weiterhin geschildert und zum Schluß der Wunsch ausgesprochen, daß das neuerdings zu bemerkende stärkere Interesse der Theologen an der Religionsgeschichte zur Gründung neuer Lehrstühle für dieselbe führen möchte, sei es in der theologischen, sei es in der philosophischen Fakultät.

Die Methode der Allgemeinen Religionsgeschichte in akademischen Vorlesungen.

Von D. Dr. Frick (Gießen).

Unser Thema möchte ich zu der Frage zuspitzen, welche Methode in religionsgeschichtlichen Vorlesungen für Theologen angewandt werden soll. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, welches grundsätzliche Verhältnis zwischen Theologie und Religionsgeschichte besteht. Die in diesem Aufsatz zu entwerfenden Linien bedeuten eine

Anwendung von Gesichtspunkten, über die an anderer Stelle gesprochen werden mußte. (Vgl. in diesem Werk den Vortrag „Missions- und Religionswissenschaft als theologische Disziplinen".) Nur unter den dort entwickelten Voraussetzungen gilt das nunmehr Vorzutragende. Ganz besonders muß noch einmal hervorgehoben werden, daß es sich handelt um eine für Theologen bestimmte Betrachtungsweise des Themas.

Es ist deshalb geboten, mit ein paar Worten auf die viel erörterten Gegengründe einzugehen, die vor zwanzig Jahren Adolf von Harnack einer Erweiterung der Theologie zur Religionsgeschichte entgegengehalten hat. Wenn auch in unserem Zusammenhang nicht genau das gleiche Thema verhandelt wird, weil wir ja nur versuchen, Religionsgeschichte in das Gebäude der Theologie einzubauen, so dürfen dennoch jene Argumente als typisch betrachtet werden. Es sind folgende drei Gedanken:

1. Die Theologie kann nicht Religionswissenschaft treiben, weil sie dadurch uferlos würde.

2. Sie braucht es nicht. Dem Ausspruch Max Müllers: „Wer eine Religion kennt, kennt keine" stellt Harnack den Satz gegenüber: „Wer diese Religion kennt, kennt alle."

3. Sie darf nicht; denn die Theologie hat die wichtigere Aufgabe zu erfüllen, das Wesen des Christentums in immer größerer Lauterkeit herauszuarbeiten.

Dagegen ist heute Gewichtiges ins Feld zu führen. Die letzten zwei Jahrzehnte haben eine Neubelebung des Schleiermacherschen Gedankens vergleichender Religionsbetrachtung gebracht. Die Theologie ist darüber nicht uferlos geworden, sondern hat sich vielfach erst recht konzentriert auf wesentliche Gesichtspunkte.

Auch das zweite Argument ist durch die Entwicklung der Theologie überholt worden. Nicht bloß hat in Einzeldisziplinen eine sogenannte religionsgeschichtliche Methode Platz gegriffen (worauf hier nicht einzugehen ist; weshalb auch die religionsgeschichtliche Umwelt der Bibel außer Betracht bleibt), sondern im Zusammenhang mit kultur- und geistesgeschichtlichen Wandlungen ist allgemein in der Theologie die Aufmerksamkeit auf die konkurrierenden religiösen Mächte gewachsen. (Vgl. oben Seite 203ff.)

Das dritte Argument gar schlägt sich selbst in dem Augenblick, wo die von Harnack geforderte Herausarbeitung eines lauteren Christentums nur noch möglich ist durch die Erörterung unseres Glaubens im

Kontrast zu den entgegenstehenden, durch das Evangelium zu richtenden Mächten. (Vgl. zum ganzen die ausführliche Erörterung in der Schrift des Verf.: „Vergleichende Religionswissenschaft", Sammlung Göschen, 1928 § 22.)

Es besteht also die Notwendigkeit für den Theologen der Gegenwart, sich religionswissenschaftlich zu orientieren. Damit ist natürlich noch nichts ausgemacht über Umfang und Methode dieser Orientierung. Nur so viel läßt sich einstweilen sagen, daß die tatsächliche Unermeßlichkeit des Stoffes kein durchschlagender Gegengrund mehr ist, sobald gewichtige Gründe die Beschäftigung mit diesem Stoff fordern. Es gilt schließlich von aller Wissenschaft ohne Ausnahme, daß der Stoff an sich uferlos ist und nur durch methodische Einschränkung in ein menschenmögliches Arbeitsgebiet verwandelt werden kann. Auch die in gleichem Zusammenhang geforderte Einstellung auf Missionswissenschaft (siehe oben Seite 160ff.) muß mit derselben Schwierigkeit ringen. Nicht bloß hat Missionswissenschaft für sich allein schon einen außerordentlich weitschichtigen Stoff zu bearbeiten, sondern Spezialgebiete (wie Missionstheorie, Missionsgeschichte, Missionsstatistik u. a.) sind auch für sich allein unübersehbar reichhaltig. Man erinnere sich nur an die vielseitige Verzweigung der katholischen Missionswissenschaft im Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen zu Münster i. Westf.!

Die Aufgabe bleibt trotzdem bestehen. Ja, mir scheint, daß gerade von unseren grundsätzlichen Gedanken aus eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Stoffülle möglich wird. Ebenso ergeben sich daraus Gesichtspunkte für die Methode.

I. Der Stoff.

1. Der Theologe ist systematisch zu einer Auseinandersetzung mit den wirksamen lebendigen Geistesmächten der Gegenwart genötigt. Nicht allgemeine Religionsgeschichte in ihrer Grenzenlosigkeit durch Jahrhunderte und Jahrtausende hin, sondern der gegenwärtige Kampf der Geister fesselt notwendig den, der zeitgemäß Theologie treiben will. Es ist also nicht einfach dies und jenes Stück von Religionsgeschichte, für das wir einen organischen Platz im System der Theologie aufweisen könnten. Vielmehr ist es ganz wesentlich die Lage der Stunde, die Aufmerksamkeit fordert. Wir kommen damit in Nachbarschaft zu dem Programm, das aus praktisch-missionarischen Erfahrungen heraus für die „Jerusalem-Konferenz 1928" aufgestellt worden ist. Der Internationale Missionsrat und Vertreter der verschiedenen Kirchen und

Völker werden dabei ihre Beratungen beginnen mit dem Thema: „Leben und Botschaft des Christentums mit Bezug auf außerchristliche Systeme". Die Hauptformen von Religion und auch die gewaltige Macht der religionslosen Kultur der Neuzeit sollen mit der Botschaft und der Wirklichkeit des Christentums konfrontiert werden. Was hier anschaulich geschieht, entspricht der grundsätzlichen Einstellung von Theologie auf die lebenden Hauptformen von Religion. Das sind die missionierenden Weltreligionen: Buddhismus und Islam, die zukunftsfähigen Volksreligionen Indiens und Ostasiens und die Welt der primitiven Religionen.

2. Innerhalb dieser Gebiete darf der Theologe sich wiederum beschränken. Zunächst auf die Hauptquellen! Die kanonische Fassung der Buddhalegende und der buddhistischen Heilslehre; der Koran; die Bhagavadgita; Proben von außerchristlicher Mystik, Kultformen und Gebetsliteratur: das sind einige wichtige Beispiele für Quellen, die theologisch aufschlußreich sein können.

3. Bei der Darstellung der Geschichte und des gegenwärtigen Standes der Religionen hat sich der Theologe auf das zu konzentrieren, was für seine Arbeit wesentlich ist. Ich nenne als Beispiele den Kultus und das Gebetsleben, die Gottesvorstellung und die Ethik. Nicht das ist erstrebenswert, daß er von allem etwas weiß, sondern daß er ein Teilgebiet, das wesentlich ist, herausgreift und theologisch bearbeiten lernt. Sein Anliegen muß es dabei sein, an der fremden Religion dasjenige zu erfassen, was dem systematisch herauszuarbeitenden „Wesen" des Christentums auf unserer Seite entspricht. Deshalb wird eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden sein einem sonst weniger behandelten Stoffgebiet:

4. der Geschichte der Beziehungen zwischen dem Christentum und der betreffenden Fremdreligion. Ein wesentliches Stück davon bildet jeweils der entsprechende Abschnitt Missionsgeschichte. Doch noch anderes gehört dazu, z. B. die kulturgeschichtliche Wechselwirkung.

Gewiß ist auch der so beschnittene Stoff noch immer unermeßlich groß. Dieses Geschick teilt er mit jedem, auch dem kleinsten Ausschnitt eines Stoffgebietes, sofern dieses im lebendigen Zusammenhang mit der Gesamtwirklichkeit steht. Immerhin leistet uns die empfohlene Begrenzung einen wichtigen Dienst; sie hält uns von dem aussichtslosen Beginnen zurück, so etwas wie eine allgemeine Religionsgeschichte der ganzen Menschheit betreiben zu wollen. Ähnlich wie aus der israelitisch-jüdischen Vorgeschichte des Christentums nur das (in Verwandt-

schaft wie in charakteristischem Unterschied) für das Verständnis des Christentums Wichtige jedem Theologen zugemutet werden kann, so auch von der Allgemeinen Religionsgeschichte nur das Verständnis für die beiderseitige Eigenart. Wissenschaftlich zu rechtfertigen vermag sich natürlich eine solche Stoffauswahl immer erst im Zusammenhang mit einer bestimmten Methode. Darum hat alles bisher Vorgetragene erst Sinn, wenn es mit der folgenden Erörterung zusammengenommen wird.

II. Die Methode.

1. Das theologische Interesse an der Allgemeinen Religionsgeschichte gilt zunächst der Typologie. Es muß herausgearbeitet werden der individuelle und allgemeine Charakter der einzelnen religiösen Phänomene und der Religionen. Daran hat sich anzuschließen die Erörterung des „Wesens der Religion" überhaupt. Eine solche Erörterung kann auf verschiedene Resultate hinzielen, je nachdem ob das „Wesen" gemeint ist als historisch-empirisch oder als philosophisch-metaphysisch, d. h. am Ende muß die Betrachtung zur Beantwortung zentraler religions-philosophischer Fragen werden.

2. Danach ist zu fordern ein sorgfältiger Vergleich zwischen den verschiedenen Religionen mit Einschluß des Christentums. Gerade in dieser Hinsicht bleibt noch sehr viel zu tun. Denn wir sind erst im Begriff, ein zuverlässiges Verfahren zu entwickeln, das uns befähigt, Parallelen und Unterschiede richtig zu sehen. Als Musterbeispiel dafür sei das Buch von Rudolf Otto über „West-östliche Mystik" (Gotha 1926) genannt.

3. Nun erst stehen wir an der Stelle, wo wir mit intellektueller Sauberkeit das leisten können, was unter anderen Verhältnissen früher einmal Apologetik und Polemik versucht haben, nämlich eine spezifisch theologische Behandlung der religionsgeschichtlichen Phänomene. Ich verweise auf die in dem früheren Referat entwickelten Gedankengänge. (Vgl. oben Seite 163f.)

Sobald klargestellt ist, daß unser eigenes Christentum, sofern es eine zeiträumliche Gegebenheit darstellt, auch eine Religion wie andere ist, hat unsere Methode wissenschaftlich nichts Bedenkliches mehr an sich. Sie ist nur die erweiterte Anwendung des Prinzips der Selbstkritik, dem der protestantische Theologe stets gehorchen muß. Denn das lebendige Offenbarungswort Gottes richtet sich ja an und gegen uns genau so, wie an und gegen jede „Fremdreligion". Daß aber dieses „Wort" zu dieser Stunde wirklich gesprochen wird, kann theologisch

nicht rein und völlig herausgearbeitet werden, ohne auf die Allgemeine Religionsgeschichte einzugehen. Die als notwendig anerkannte Arbeit braucht nicht an der Unermeßlichkeit der Aufgabe zu scheitern. Beschränken wir uns stofflich auf das angedeutete Maß und folgen wir methodisch den vorgeschlagenen Richtlinien, so läßt sich Allgemeine Religionsgeschichte organisch in die evangelische Theologie der Gegenwart einbauen.

Geschäftssitzung, Donnerstag, den 20. Oktober, 8 Uhr abends.

(Der kommende Theologentag.)

1. Beschlossen wurde nach längerer Beratung die schon am Vormittag von der Vollsitzung gewünschte Drucklegung des Berichtes über den Theologentag. Die Abwicklung der Geschäfte wurde dem Vorsitzenden zusammen mit Kirchenrat D. Arper-Eisenach und den Abteilungsleitern übertragen.

2. Es wurde Mitteilung gemacht von dem Beschluß der Vertreter der theologischen Fakultäten in Jena, die Leitung der Theologentage unter den Fakultäten in alphabetischer Reihenfolge wechseln zu lassen. Mit Rücksicht auf den ausgesprochenen Wunsch der Schweizer theologischen Fakultäten soll künftig der Theologentag in die erste Oktoberhälfte verlegt werden. Für die nächste Tagung sind seitens der Bonner Fakultät die Tage vom 9. bis 12. Oktober 1928 und als Ort Frankfurt am Main in Aussicht genommen worden.

3. Die Vorbereitung liegt in der Hand des Dekans der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät Prof. D. Pfennigsdorf, dem der Vorsitzende des 1. Theologentages D. Titius-Berlin, sowie der des dritten, Prof. D. Hoennicke-Breslau, zur Seite stehen sollen. Dieser Ausschuß wird außer der Wahl der Themata usw. auch die Beziehungen des Theologentages zu der Leitung der Predigerseminare, zu den Religionsoberlehrern und den Pfarrern zu festigen und zu pflegen haben.

4. Von mehr als 20 theologischen Dozenten war folgender Antrag eingegangen:

> „Der Theologentag möge in Zukunft so organisiert werden, daß verzichtet wird auf Versammlungen einzelner Sektionen, die sich nach den traditionellen Disziplinen der theologischen Wissenschaft gliedern, und daß auch abgesehen davon Vorträge ausgeschlossen bleiben, in denen über Forschungsergebnisse und -probleme auf einzelnen Gebieten referiert wird oder eigene neue Forschungen vorgebracht werden."

Eine eingehende Aussprache führte zu allgemeiner Übereinstimmung darüber, daß wenigstens vorerst auf die Bildung von Sektionen nicht verzichtet werden könne und auch Referate über den Stand der Forschung auf den Einzelgebieten unentbehrlich bleiben. Es wurde aber festgestellt, daß der Zusammenhang mit den allgemeinen Philologen- und Historiker-Tagen selbstverständlich aufrecht erhalten werden solle. Auch wurde nachstehende von D. Sellin-Berlin formulierte Entschließung angenommen:

„Die Sektionen des Theologentages werden beibehalten. Es wird aber der Leitung des nächsten Theologentages empfohlen, dafür zu sorgen, daß in der nächsten Tagung der Schwerpunkt noch mehr als in der diesmaligen in die Plenarversammlungen verlegt wird."

Über den Rahmen einer bloßen Äußerung zur Geschäftsordnung weit hinaus ging eine Anregung von O.K.R. D. Gustav Scholz vom Kirchenbundesamt Berlin, die daher eingehend wiedergegeben sei:

Die Frage, ob dem ersten Deutschen Evangelischen Theologentag in Eisenach weitere folgen sollen, möchte ich von meinem persönlichen Standpunkt aus unbedingt bejahen. Die Fülle der Gaben, die in diesen Tagen den Teilnehmern geboten worden sind, ist für die Theologen, die im kirchlichen Verwaltungsdienst stehen, von hohem Wert. Die Arbeit, die heute in diesem Dienst zu bewältigen ist, ist so groß, daß leider kaum noch Zeit zur wissenschaftlichen Fortbildung bleibt, und deshalb habe ich es mit Freude und Dank begrüßt, aus dem Quell deutscher theologischer Wissenschaft mich erfrischen zu können. Aber abgesehen von der persönlichen Förderung ist es für die dienstlichen Aufgaben, zu denen auch die Neuordnung der Ausbildung der Theologen gehört, von hoher Wichtigkeit, die evangelische Theologie in ihrem gegenwärtigen Bestand zu schauen und in ihrem Wert und Wesen erkennen zu können. Aus dem Dank für die empfangenen Gaben fließt ganz von selbst der Wunsch nach Fortsetzung der Einrichtung, die hier erstmalig in Erscheinung getreten ist und volle Befriedigung gebracht hat.

Nun ist aber die Frage aufgetaucht, ob bei den künftigen Theologentagen neben den Plenarsitzungen auch die Arbeit in den Sektionen beibehalten werden soll. Der Antrag liegt vor, sich auf erstere zu beschränken. Ohne zu dieser Frage irgendwie von meiner dienstlichen Stellung aus Stellung zu nehmen, wofür ich weder Auftrag noch Befugnis habe, möchte ich doch rein persönlich meiner Meinung über diese Frage Ausdruck geben und ein Wort für die Beibehaltung der Sektionen einlegen. Die fachwissenschaftlichen Verhandlungen in einem engeren

Kreis geben willkommene Gelegenheit zu gründlicher Prüfung wichtiger Sonderfragen. Da der Deutsche Evangelische Kirchenbund alle evangelischen Kirchen Deutschlands zusammenfaßt, kann es für den Kirchenausschuß unter Umständen von Wert sein, vom Theologentag, auf dem die Theologen der sämtlichen evangelischen Fakultäten vereinigt sind, eine gutachtliche Äußerung zu erbitten. Die Frage kann wichtig sein, ohne doch einen großen Kreis zu interessieren, und wird selten vor einer großen öffentlichen Versammlung zweckmäßig behandelt werden können. Wenn aber solche Fragen auf dem Theologentag besprochen werden, wird dadurch die Fühlungnahme zwischen dem Theologentag und dem Kirchenausschuß enger und damit viel gewonnen.

Arthur Titius:

Natur und Gott

Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Mit Namen- und Sachregister. X, 841 S. gr. 8°. Geheftet 24 RM., Leinen 27 RM.

„Das fundamentale Werk von Titius ist zunächst an sich selbst, als ganzes genommen, religionspsychologisch bedeutsam. Der Umstand, daß es möglich und nötig geworden ist, innerhalb des modernen Geisteslebens, ein Werk von so gewaltiger kritischer Kraft gegenüber der naturalistischen Weltauffassung und von so starker, aufbauender Tendenz zu schaffen, ist ein Wahrzeichen dessen, daß und wie rasch die Genügsamkeit eines Zeitalters in der Hochschätzung seiner sogenannten Kultur verfliegt, um sich zur Tiefenbesinnung zurückzuwenden. Daß durch einzelne naturwissenschaftliche Arbeiten an sich, welche jede an ihrem Teile letztlich der Beherrschung der Natur dienen, nicht die Kultur selbst, sondern die Zivilisation gefördert wird, daß hingegen Kultur erst gewonnen wird, wo, auch mit Hilfe und auf der Basis der Naturerkenntnisse, geistige Werte des Aufstiegs produziert werden, und daß man sich auf diese letzteren ausdrücklich besinnen muß, das ist die Voraussetzung für das Erscheinen des Buches von Titius. Der Zivilisationsdünkel, vor dem der höhere Idealismus und die Religion verblassen, erscheint von den Werten der Geisteskultur her als ein Pathos der Trägheit und der Selbstgefälligkeit. Das vorliegende Werk von Titius führt diese Tiefenbesinnung durch und wird in dieser Hinsicht die Führerrolle zu übernehmen haben." – (Anfang einer ausführlichen Besprechung von Prof. Beth in Wien aus „Religionspsychologie" 1927, Heft 3.)

Selten hat ein streng wissenschaftliches Werk solche Verbreitung und solchen überwältigend großen Widerhall in der Presse gefunden.

Ernst von Dobschütz:

Vom Auslegen des Neuen Testaments

Drei Reden.

1927. 64 S. Gr.-8°. Geh. 2.80 RM.

„Die vorliegende Schrift führt besonders in das Verständnis der heute herrschenden Auslegungsmethoden ein und zwar in der Form von drei Vorträgen, nicht ohne daß die Anmut der Darstellung sich mit der höchsten Wissenschaftlichkeit in Gestalt von gelehrten Anmerkungen voller Literaturangaben paart." (Theol. Lit. Bericht, 1927, 6.)

Paul Fiebig:

Die Umwelt des Neuen Testaments

Religionsgeschichtliche und geschichtliche Texte zum Verständnis des N.T., ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen.

1926. VIII, 86 Seiten. Gr.-8°. Geh. 3 RM.

„Es ist ein vortreffliches Hilfsmittel für alle Theologen. – Was hier aus rabbinischen, aus buddhistischen und geschichtlichen Schriften zusammengestellt ist, ist geeignet, das Verständnis des Neuen Testaments und der ältesten Kirchengeschichte zu fördern." (Deutsches Pfarrerblatt 1927, 27.)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Erik Peterson:

Heis Theos

Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen.

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge 24.) 1926. VIII, 346 S. gr. 8°. Mit zahlreichen Abbildungen, Wort-, Stellen-, Sach- und Autorenregister. Geh. 25 RM.

„Ein erstaunlich inhaltsreiches Werk." (Oriental. Lit.-Ztg. 1927, II.)

„Sowohl religionsgeschichtlich wie stilgeschichtlich ruht die Arbeit auf fester Grundlage." (Norsk teologisk tidsskrift 1927, 2.)

Friedrich Krüger:

Schlüssel z. v. Soden's Die Schriften des N. T.

Gegenüberstellung der in v. Soden's Apparat vorkommenden Sigla und der entsprechenden in Gregorys Liste.

1927. Lex.-8°. 2 RM.

„Ein Verzeichnis der „Lücken in den Handschriften" und einige Anmerkungen, die die Sucharbeit erleichtern wollen, machen die wenigen Seiten zu einem wertvollen Hilfsmittel." (Christentum u. Wissenschaft, 1927, 6.) — Die Tabellen sind auf zähen holzfreien Karton gedruckt, sodaß sie auch herausgetrennt und zum Vergleichen der Synoptiker nebeneinander gelegt oder als Lesezeichen verwendet werden können.

Kurz sei hingewiesen auf das bedeutende Gesamtwerk:

Die Schriften des Neuen Testaments

in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Herm. v. Soden.

Teil I. Untersuchungen. 2. Aufl. 1911. (XVI, 2203 S.) Teil II. Text und Apparat. 1913. (XXVIII, 908 S. zusammen geh. 60 RM., in 4 Halblederbänden 100 RM.

Emanuel Hirsch:

Jesus Christus der Herr

Theologische Vorlesungen. 92 S. 1926. Kart. 3 RM.

„In diesem kleinen aber inhaltsreichen Heft ist in ganz besonderer Weise das Zeugnishafte mit dem Ernst theologischen Denkens verbunden. In einer Sprache, die uns in ihrer Gedrungenheit und Inhaltsschwere etwas an Schlatter erinnert, wird der Grundriß einer neuen evangelischen Christologie geschenkt . . . Es ist eine Freude zu sehen, wie die jüngere führende Theologie sich dankbar zu dem lebendigen Christus als dem Sohne Gottes bekennt und nur von ihm aus alles glaubt verstehen zu können. Es wird keinen gereuen, auch aus dieser theologischen Vorlesung zu lernen." (Die Ernte 1927, 1.)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

I. Norges [illegible]

Unsere Zeitschriften:

Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift. Herausgegeben im Auftrage der internationalen Kommission von D. **A. Keller.** Deutscher Schriftleiter Prof. D. **A. Titius.** Erscheint von Januar 1928 ab in vierteljährlichen Heften zu je 96 Seiten 4°. Bezu… **Heft 1 als Probeheft für 1 RM. postfrei.**

Die offizielle Zeitsc… n Stockholmer Welt- kongreß begonnen… r Arbeit verbunden fühlt muß die Zei…

Evangelisch-Sozial. v… he Arbeit. Heraus- geber Pfarrer D … n.

Behandelt alle sozi… unkt. Bringt außer- ordentlich viel un… ortlaufend über die Arbeit des Ev.-So… meinden sollten die Zeitschrift ohne A…

Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. Herausgeber: Prof. … n; Günther, M… armstadt; K… 5,70 RM.

D… rgan für a… ird viel- f… ierungen

BT 10 .D4 1927

Deutsche Theologie :

Monatsch… arraint- … Faber, Ausland

arramt- enwart.

r kirch- ldarbeit

Neue Sa… usgeber

gegeben

Monatsb… hrift für ziehung panuth,

isunter- ellschaft zuver- chlägige

Fragen sowie Beiträge für die Unterrichtspraxis gibt, empfehle ich besonders."
(Kirchl. Anz. f. Württ 1925, 1.)

DATE DUE

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

THEOLOGICAL SEMINARY

Unsere letzten Neuerscheinungen:

Ferd. Chr. Baur:

Das manichäische Religionssystem

nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Unveränderter mechanischer Neudruck nach der Ausgabe von 1831. 512 Seiten März 1928. Geh. 12 RM., Halbleinen 14,50 RM.

„Zeigt auf jeder Seite B.'s unvergleichliche Kraft, Weite des Blicks mit exakter Quellenforschung und systematischer begriffl dringung zu verbinden — ein Meisterwerk, heute so frisch wie vor hundert Jahren, im einzelnen heute an vielen Ste weiterung, an manchen der Verbesserung fähig, als Gesamt wieder auch nur von fern erreicht." (Prof. Dr. Hans Hein Königsberg, in „Vorträge der Bibliothek Warburg", Band 4

United Theological Seminary Library
MAIN
BT10.D4 1927
Deutsche Theologie
3 0645 0006 7219 2

Reinhold Hartstock:

Der Aufbau des Weltbildes

nach streng idealistischer Methode mit einem Anhang über Erkenntnis und Glaube. XII, 328 S. gr. 8°. 1928. Geh. 15 RM., Leinen 17 RM.

Das Werk geht auf eine Anregung von Professor Kaftan zurück, wahrt jedoch durchaus seine Selbständigkeit und Eigenart, die besonders durch den Ausgangspunkt: den Gedanken der Selbstbesinnung gegeben ist. Die Ausführungen bleiben in streng logischen Grenzen und erstrecken sich nicht in das Metaphysische hinein. Besonders wertvoll ist zumal für Theologen der Anhang, in dem die alte Streitfrage zwischen Wissen und Glauben einer Lösung nähergebracht wird.

E. Grimm:

Das Sittliche

Eine Weiterführung des Kantischen Grundgedankens. VII, 169 S. gr. 8°. 1927. Geh. 5 RM., in Leinen geb. 6,50 RM.

„. . . Auch für den Prediger bildet das Buch eine Fundgrube an schlagenden Beispielen, leuchtenden Bildern und Gleichnissen über die sittliche Aufgabe der Menschen." (P. Schöppe in einem längeren Aufsatz über das Buch in der Hamburg. Kirchenzeitung 1927, 8.)

Heinz Erich Eisenhuth:

Die Entwicklung des Problems der Glaubensgewißheit bei Karl Heim

(Studien zur systematischen Theologie, herausgegeben v. D. A. Titius und D. G. Wobbermin). Frühjahr 1928. Etwa 6 RM. Subskribenten auf die ganze Reihe erhalten einen um 20 v. H. ermäßigten Vorzugspreis.

Diese Studien sollen die theologisch-systematische Arbeit auf dem Boden der Reformation im Streben nach größtmöglicher Objektivität zu fördern suchen. Sie werden grundsätzlich unabhängig sein von theologischen und kirchenpolitischen Parteitendenzen jeder Art. Sie werden sich in steter Fühlung mit der historischen Forschung der exegetischen, kirchengeschichtlichen und allgemein religionswissenschaftlichen Disziplinen halten, aber dabei nie die spezifischen und übergreifenden Aufgaben der theologischen Systematik aus den Augen verlieren.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen